MICHELE FEDERICO SCIACCA

SÍSIFO SUBE AL CALVARIO

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

DIRIGIDA POR EL DR. ADOLFO MUÑOZ ALONSO

Catedrático de Historia de la Filosofía, de la Universidad de Madrid

HISTORIA DE LA FILOSOFIA
por **Michele F. Sciacca**
Cuarta edición

LA FILOSOFIA, HOY
por **Michele F. Sciacca**
Tercera edición, ilustrada, 2 vols.

DIOS Y LA RELIGION EN LA FILOSOFIA ACTUAL
por **Michele F. Sciacca**
Segunda edición

EL PROBLEMA FILOSOFICO
por **Joaquín Iriarte, S. J.**

LA HORA DE CRISTO
por **Michele F. Sciacca**
Segunda edición

EL PENSAMIENTO FILOSOFICO DE ROSMINI
por **Michele F. Sciacca**

EL PROBLEMA DE LA EDUCACION
por **Michele F. Sciacca**
Segunda edición

PASCAL
por **Michele F. Sciacca**

IGLESIA Y MUNDO MODERNO
por **Michele F. Sciacca**
Segunda edición

AUTOBIOGRAFIA ESPIRITUAL
por **N. Berdiaev**

EXISTENCIALISMO
por **Pietro Prini**

«FILOSOFIA DE LA INTEGRALIDAD»
por **Michele F. Sciacca**

LA INTERIORIDAD OBJETIVA
EL HOMBRE, ESTE DESEQUILIBRADO
ACTO Y SER
MUERTE E INMORTALIDAD

MAS ALLA DEL EXISTENCIALISMO
por **Ismael Quiles, S. J.**

HEREJIAS Y VERDADES DE NUESTRO TIEMPO
por **Michele F. Sciacca**

EL SILENCIO Y LA PALABRA
por **Michele F. Sciacca**

G. MARCEL: LA METODOLOGIA DE LO INVERIFICABLE
por **Pietro Prini**

SÍSIFO SUBE AL CALVARIO

BIBLIOTECA FILOSÓFICA

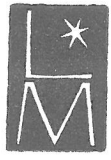
DIRIGIDA POR

ADOLFO MUÑOZ ALONSO

CATEDRÁTICO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD DE MADRID

MICHELE FEDERICO SCIACCA

SÍSIFO
SUBE AL CALVARIO



EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. - BARCELONA

Traducción directa del italiano
por
J. J. RUIZ CUEVAS

© MICHELE FEDERICO SCIACCA
EDITORIAL LUIS MIRACLE S. A.
BARCELONA, ESPAÑA

Depósito legal: B. 27.294 - 1964
Núm. de registro: 6.206 - 64

PREFACIO

Los ensayos reunidos en este volumen, bajo un fantástico título, tienen, a pesar de haber sido escritos en un espacio de tiempo que va desde 1947 hasta 1955, una cierta unidad en lo que a intuición e inspiración se refiere. Los que se han recogido en la primera parte, y a través del examen crítico de algunos momentos esenciales del pensamiento contemporáneo, pretenden demostrar que cuando el esfuerzo del hombre se tiene a sí mismo como fin, y confía únicamente en sus solas fuerzas (es el caso del hombre como fin supremo del hombre), se vuelve en contra del mismo hombre y lo aplasta, o, mejor dicho, lo vela, precisamente porque éste, al apoyarlo todo sobre sí mismo y sobre el mundo, traiciona su vocación fundamental, pierde la luz de lo infinito y se «empequeñece», diría Dostoyevski, poniéndose al nivel de la tierra. En cambio, los ensayos recogidos en la segunda parte, siempre a través de voces y de testimonios del pensamiento moderno, se proponen demostrar que el esfuerzo humano, cuando se dirige a Dios y converge en Él por medio de mil caminos y de otros tantos recursos, es elevación del hombre en la «verticalidad» del pensamiento, cuyo fin es el Absoluto salvífico.

Éstas son, en la actualidad, dos «caras» de nuestro tiempo: la cara del tiempo que trata de encontrarse en sí mismo, con lo que se pierde y se agota, y la cara del tiempo que aspira a verificarse en la eternidad, la cual lo trasciende y, sin embargo, le está presente y lo vivifica como tiempo interior de la conciencia, como ritmo de la libertad espiritual en busca de su liberación suprema. El último ensayo, exposición de un aspecto de mi pensamiento personal, pretende ser, de acuerdo con la dialéctica de la implicación, un intento de realizar una síntesis superior, dirigida a «existencializar» lo eterno, como vida concreta del espíritu, y a «esencializar» la existencia, a fin de que no se disipe en su fragilidad ni se anule en la pura temporalidad.

PRIMERA PARTE

SÍSIFO APUESTA POR SÍ MISMO

CAPÍTULO PRIMERO

ANTIHUMANISMO DEL HUMANISMO ATEO

Existe un humanismo que, precisamente por ser humanismo, se llama a sí mismo *ateo*. En otros términos: admitir un Dios trascendente, al que hay que adorar y a quien debemos someternos como a lo absoluto (el Dios de la religión), es negar al hombre. El teísmo es la antítesis del humanismo: en el momento religioso el hombre renuncia a sí mismo, se *enajena,* se lo da todo a Dios (teocentrismo); por el contrario, en la plena conciencia del momento humanístico, se aleja de la *enajenación* y reconoce en sí mismo sus poderes autónomos. Ésta es la tesis general del llamado humanismo ateo.

Si bien sus formas son varias, tienen todas en común algunos presupuestos: *a)* la religión es un *grado inferior* de la evolución y del progreso del hombre (y de la sociedad) correspondiente a aquellas «situaciones estáticas» en las que el hombre no tiene todavía plena conciencia de sí mismo y de sus poderes y, por ello, atribuye a Dios cuanto, por el contrario, pertenece al hombre y reconoce pertenecerle en una fase ulterior y más avanzada de su evolución; *b)* por consiguiente, el momento religioso es un *grado transitorio* del progreso humano: cuando un hombre (una sociedad, toda la humanidad) adquiere, en el punto máximo de la evolución, plena conciencia de sí,

la religión y aun la idea de Dios desaparecen (excepto, quizás, como mito antiguo despojado de toda fascinación), Dios queda borrado de todas las mentes; *c)* por consiguiente, en la misma medida en que el hombre se enajena en un Dios, podemos tener la certeza de que no ha alcanzado la plena madurez y de que todavía conserva residuos de infantilismo.

El humanismo ateo se presenta bajo varias formas: la de la llamada «religión científica» de Comte, la moral (individualista) de Nietzsche, la «social-económica» de Feuerbach y de Marx, etc. Esta última es hoy en día la forma actual y más difundida, y a ella limitaremos nuestra breve meditación.

Para Feuerbach, el hombre es un *cuerpo consciente,* y, como cuerpo, es un conjunto de necesidades que desea satisfacer. ¡Cuidado! Feuerbach no dice que el hombre sea cuerpo y conciencia, esto es, cuerpo y alma o espíritu, sino que hace de la «conciencia» una manifestación del cuerpo, una actividad también corporea, propia del cuerpo viviente que es el hombre. Por consiguiente, su pensamiento entraña *monismo* y *materialismo.* Entre tantas necesidades humanas existe también la religiosa *(Esencia del cristianismo),* que es producto puramente humano; y, puesto que el hombre es un cuerpo consciente, aquélla nace de necesidades corporales, vitales, precisamente del hecho de que no pueda el hombre satisfacer todas sus necesidades, o sea, de no poder librarse de la necesidad de la necesidad. Entonces él imagina un Ser sin necesidades, plenitud absoluta al que nada le falta. Este Ser, a quien llamamos Dios, no es más que la proyección de lo que el hombre quisiera ser. La Teología es una parte de la Antropología: el hombre atribuye a un Ser (producto suyo) aquellos valores que él quisiera realizar, considerándolo existente y adorándolo como Dios. Así nace la *enajenación religiosa.*

De esto se deduce que: *a)* el momento religioso está

condicionado por la situación histórica trasitoria del hombre o de una sociedad, y dura hasta el momento en que, realizada la evolución social, el hombre o la sociedad han alcanzado aquel grado de perfección que ahora hipostatizan y entifican imaginando un Dios; *b)* cuando el ideal se vuelve realidad, esto es, cuando el hombre o la sociedad satisfacen sus necesidades, cesa la enajenación y con ella la religión, ya que el hombre ha actuado en sí mismo aquel ideal de perfección que, al faltarle realidad, le hacía pensar en un Dios; *c)* de este modo, el amor de la humanidad substituye al amor de Dios; la religión del Dios trascendente, usurpador de lo que al hombre pertenece, deja su sitio a la religión de la fraternidad humana.

Marx está en la línea de Feuerbach: la única estructura del proceso dialéctico de la historia es la de lo «económico» o «material», de la que la moral, la religión, etc., son superestructuras correspondientes a una situación social, producida por una particular estructura económica. En la sociedad capitalista, la moral y la religión son superestructuras correspondientes a esta estructura (y, por consiguiente, son «burguesas») y sirven para garantizar los privilegios del capital contra el trabajo; en la «sociedad homogénea», desaparecidas las clases sociales y con ellas los privilegios, desaparecen también las superestructuras; a través de la evolución histórica, en el momento en que cesa la enajenación económica (la enajenación de una parte del trabajo de un hombre por otro hombre que es su explotador) cesa asimismo la religiosa. De este modo, una vez realizado en la sociedad comunista aquel ideal de perfecta felicidad hipostatizado primeramente fuera de la historia y llamado Dios, se actúa una humanidad en la cual todos los hombres se han hermanado en el trabajo, sin explotaciones ni enajenaciones de ningún género, y sin tener ya en la mente aquel tiránico y fantástico ser que las sociedades todavía no evolucionadas llamaban Dios y en

el cual el hombre enajenaba su poder y todo cuanto le pertenecía.

Ésta es la tesis del humanismo ateo de tipo marxista, que vamos a impugnar desde *dentro,* como tesis filosófica, sin preocuparnos del problema práctico (que es político-económico) de la cuestión social, la cual continúa siendo un problema vivo, que puede ser resuelto desde un punto de vista no marxista, pero que es soluble (si la solución quiere ser justa y no el atropello de una clase social por otra) solamente fuera y en contra del marxismo.

* * *

El marxismo es una forma de historicismo absoluto, y todo historicismo de este tipo es evolucionismo radical. Por consiguiente, no existen substancias que posean una esencia que se conserve idéntica a sí misma (la esencia del hombre, p. e.) aun a través del devenir, sino que toda especie es como la hace la evolución natural e histórica y se transforma con la misma evolución: *la substancia no es una entidad ontológica, sino un producto histórico.* En el caso del marxismo, el hombre es un producto de la evolución histórica, que está determinada por la dialéctica de lo económico (materialismo dialéctico) y, por consiguiente, a cada situación histórica y a cada estructura económico-social corresponde un tipo de hombre; por otra parte, Marx añade que el proceso histórico se detiene con el advenimiento de la sociedad homogénea, en cuanto que, en este punto, la evolución alcanza su máxima perfección. Si esto es así, es necesario decir que, en este momento, el hombre ya no deviene, no evoluciona, no *se hace,* sino que es y permanece idéntico a sí mismo. Pero entonces: *a)* el devenir (o la evolución) es temporal e histórico, en tanto que el ser es eterno y definitivo; *b)* vuelve a entrar por la ventana el concepto de substancia arrojado

desconsiderada y violentamente por la puerta; *c)* ¿cómo puede haber una esencia inmutable (el ser) al término de la evolución, si no la hay también en un principio?; *d)* si la evolución se detiene en un cierto momento, y con ella el devenir histórico, la consecuencia es que la sociedad homogénea está fuera de la historia; por ello, el marxismo, que es materialismo histórico o dialéctico, admite un momento no histórico en la historia, una eternidad (intemporal) en el tiempo. Todo esto carece de sentido lógico y de sentido común, que es, además, el buen sentido.

Marx deriva de Hegel y de Hegel acepta el proceso dialéctico, aun cuando lo reduce a la sola dialéctica de las clases sociales y de las estructuras económicas. Por tanto, también para Marx cada tesis engendra la antítesis en su seno (p. e., el capitalismo engendra inevitablemente el proletariado) y una y otra son concretas en la síntesis. Ahora bien, si la sociedad homogénea representa el último momento de la dialéctica, aquélla resulta una tesis definitiva, sin antítesis, esto es, fuera y más allá de la misma dialéctica. Y en tal caso, o se renuncia al principio de que cada tesis es concreta y real en su relación dialéctica con la antítesis, y con ello se renuncia al dialectismo y al propio marxismo; o se acepta el principio, y en tal caso la sociedad homogénea niega por un lado el dialectismo y hace de él algo temporal y puramente instrumental, y por otro, resulta ser una tesis sin antítesis (fuera de la relación dialéctica) y, como tal, en términos de correcto hegelianismo, absoluta e irreal.

Regalamos sin embargo a Marx estas objeciones igualmente fundamentales, que no valen sólo contra el marxismo, sino también contra toda otra forma de historicismo (p. e., contra el mismo Hegel) que, en cuanto tal, es negación de la historia y de todos los valores humanos; y vamos a poner en evidencia el antihumanismo de su (y de cualquier) humanismo ateo.

Para que sea concebible que en la sociedad homogénea el hombre deje de pensar en Dios y no tenga lugar la enajenación religiosa, es necesario admitir su insuficiencia adsoluta, no sólo en el sentido de la liberación de las necesidades económicas y naturales, sino también en el de la liberación de toda necesidad. Es preciso, en otros términos, llegar a la conclusión de que el hombre, en el máximo de su evolución, no experimentará ya dolores físicos o morales, no padecerá con el tedio o con el cansancio espiritual, no sufrirá dudas ni tormentos interiores, no morirá. Mientras el hombre sienta una sola de estas flaquezas o insuficiencias, tendrá conciencia de no haber realizado aquel ideal de perfección al que llama Dios, y la enajenación religiosa estará presente incluso en la sociedad homogénea, *sin ser ya explicable como superestructura a la manera marxista.* Por amor a una tesis absurda, no le queda al marxismo más remedio que precipitarse en la conclusión extrema: el *hombre nuevo* de la sociedad homogénea estará libre de necesidad y, por consiguiente, también de todo dolor y de la misma muerte. Pero un hombre semejante no es ya un hombre, es un ser desconocido; en efecto, ello significa simplemente que aquel viviente que hoy llamamos hombre, evolucionará hasta el punto de llegar a ser aquel ente que hoy llamamos Dios. Pero si se hace Dios, dejará de ser hombre; por consiguiente, el advenimiento del humanismo ateo se resuelve en la negación del hombre y de lo humano. Nietzsche lo comprendió a la perfección; concibió, en efecto, a su «superhombre» (expresión de la forma moral del humanismo ateo) como la negación de lo humano en el hombre, como un más allá del hombre y de lo humano.

El teórico del marxismo sabe enfrentarse con el absurdo y trata de burlar las objeciones. He aquí su réplica: el hombre nuevo o marxista será susceptible de dolores morales e incluso morirá, pero dadas las nuevas condiciones

en que se encontrará la sociedad homogénea, en la que todas sus necesidades materiales estarán satisfechas, el hombre nuevo perderá la conciencia de estas insuficiencias suyas. Bien. Pero si pierde la conciencia, dejará de ser hombre, porque precisamente, según la definición de Feuerbach, aquel cuerpo viviente que es el hombre, es el cuerpo de un hombre en cuanto es también consciente. Y entonces, una de dos: o en la sociedad homogénea el hombre evolucionará hasta hacerse un felicísimo inmortal, y será un Dios, o evolucionará (sic) hasta perder la conciencia de sus ineliminables insuficiencias, y será un bruto; en uno y otro caso — Dios o bruto — dejará de ser hombre. Y con esto queda demostrado que el humanismo ateo es un antihumanismo, o sea, la negación del hombre como tal.

Concluyamos indicando dos nuevos errores, que son propios del humanismo ateo en cuanto tal (marxista y no marxista): *a)* hacer de la religión una superestructura de la economía, de la filosofía o de la moral, etc., siendo así que la religión es propia del hombre en cuanto hombre; *b)* comprender de modo enteramente torcido (por malicia o ignorancia) el sentido de la religión cristiana: el Dios, relevado por Cristo, es amor y no tiranía, Padre y no usurpador: Él no niega al hombre, antes lo eleva a un sentido sobrenatural; por consiguiente, al adorarle, el hombre no enajena en Él su humanidad, la dota de poderes. En efecto, sucede precisamente lo contrario: el hombre es más hombre cuanto más es de Dios. En cambio, quien diviniza al hombre, niega al hombre, en cuanto enajena al hombre del hombre y hace de él un monstruo, un ser inhumano: lo hace salir de sí mismo y lo anonada.

CAPÍTULO II

JUICIO CRÍTICO SOBRE LA TEORÍA MARXISTA DE LA LIBERTAD COMO LIBERACIÓN DE LA NECESIDAD

Entre otras muchas maneras, la libertad humana ha sido definida negativamente como ausencia de violencia y de constreñimiento. Incluso el ambiente, social o físico, con sus situaciones desfavorables u hostiles, es una forma de violencia y de constricción. En este caso, según Marx, el hombre habrá realizado plenamente su libertad cuando se halle liberado de la hostilidad de las fuerzas físicas, conociéndolas (lo que es tanto como dominarlas), y de las constricciones económicas, eliminables a través de una organización racional de la sociedad. Los dos momentos del proceso de liberación se hallan en estrecha conexión; se trata de conocer la naturaleza para dominarla al servicio del hombre, para que, a través del trabajo, sea cada vez más productiva y pueda proporcionar bienes económicos para la satisfacción de las necesidades «materiales» del hombre en un orden social, cuya perfecta organización se realiza con la actuación de la ecuación perfecta (dinámica en cuanto sigue el progreso histórico) entre la «cantidad» de los bienes producidos y la «cantidad» de las necesidades por satisfacer. El día en que tal orden se realice, el hombre será el señor de la naturaleza y de sí mismo; cada hombre será el señor de su libertad porque ésta no se verá limitada por una necesidad insatisfecha (no «enajenada») y todos en general serán libres, gozando de libertad con

respecto a la necesidad y hermanos en la solidaridad del trabajo para la conservación de la libertad solidaria. Otras necesidades no materiales, aun admitiendo que surgieran (parece que no, porque la moral y la religión son para el marxismo superestructuras propias de determinadas estructuras económico-sociales y, por consiguiente, de formación histórica), serían una eflorescencia de aquel orden social y, por consiguiente, también tendrían raíces económicas, por lo que quedarían satisfechas con las necesidades materiales.

Desde el principio, esta doctrina se presta a una crítica interna. La ecuación cantidad de necesidades-cantidad de bienes producidos no es realizable, ya que la cantidad, precisamente por ser cantidad, no tiene límite, es indefinida, siempre se puede aumentar; un aumento cuantitativo de bienes obliga por fuerza a un aumento de necesidades que, a su vez, provoca un nuevo aumento de bienes, y así sucesivamente. Por consiguiente, siempre habrá necesidad y, con ella, la «enajenación», por lo que existirá un inagotable proceso de liberación y no la liberación efectiva; es decir, nunca tendrá lugar la libertad, que es identificada por el marxismo con la liberación de la necesidad.

A la necesidad material le corresponde, precisamente por serlo, la expectación de un «placer». El apetito, por ejemplo, aumenta la atracción hedonística: el placer de satisfacerlo y el gusto de comer. Cuanto más se rebela la libertad y se opone la voluntad a la satisfacción de la necesidad, tanto más nos acosa y nos apremia dicha necesidad, aumentando cada vez más la atracción del placer virtual. La libertad es oprimida por la necesidad, es esclavizada por ella; en cambio, si la necesidad es satisfecha, se libra de ella y se siente libre. Por consiguiente, libertad y necesidad satisfecha van a la par, o mejor dicho, la libertad no es más que la necesidad satisfecha y el placer que de ello resulta. El hombre que ha satisfecho sus nece-

sidades materiales se siente ligero, eufórico, *liberado*. Biológicamente se hallan en relación constante la libertad y la necesidad satisfecha. La necesidad es lo opuesto a la libertad, pero la oposición es dialéctica: la necesidad hace brotar el deseo de liberarse de ella y, una vez satisfecha, se actúa la libertad, que, solicitada por otras necesidades o por sí misma nacida de nuevo (bien sea por el placer que proporciona o en virtud de la misma naturaleza), vuelve a plantear su ulterior liberación en la satisfacción. Yo no me siento prisionero de la necesidad si, no teniendo hambre, no tengo qué comer; la monja es libre en su celda si no siente la necesidad de salir. Pero si tengo hambre y no tengo qué comer y la monja tiene ganas de pasear y no puede salir, entonces, a causa de dos necesidades diversas, nos sentimos oprimidos: nuestra libertad es limitada, impedida, esclavizada. En pocas palabras, cuando hay necesidad no hay libertad; cuando hay libertad la necesidad está satisfecha o, mejor dicho, la libertad es negativamente la cesación de la necesidad y positivamente el placer que de ello se obtiene. De este modo, la libertad viene a ser un parágrafo de la biología animal y del hombre en cuanto vida biológica. Poco importa que el hombre tenga la razón que los demás animales no tienen, bien porque para el marxismo también la razón (el espíritu en general) es un producto de la evolución de la materia (1), bien porque la razón es uno de tantos medios de que disponen los hombres para advertir necesidades que los otros animales

1. Si la razón es un producto del dinamismo y de la evolución biológica, se sigue que: *a)* la razón no es propia de la naturaleza humana en cuanto tal: ha nacido en una fase evolutiva del animal llamado hombre, sigue las vicisitudes y las adaptaciones de su evolución biológica y podrá transformarse o desaparecer en una fase futura; *b)* es una manifestación biológica como las demás y, por consiguiente, no difiere cualitativamente de ellas; *c)* si la razón es un producto evolutivo, lo es también la libertad, como cualquier otra actividad espiritual; *d)* por consiguiente, la libertad, metafísicamente, es el resultado de la evolución de la materia, y psicológicamente es el resultado de la evolución social. Lo que equivale a decir que la libertad no existe.

no sienten y para producir bienes adecuados para satisfacerlas. Por esto, también los llamados bienes espirituales, al igual que el mismo espíritu, tienen raíces materiales y nacen o de necesidades insatisfechas y de la necesidad de satisfacerlas o de necesidades apagadas. Pero, en rigor de verdad, no estamos buscando aquí una libertad que sea el resultado de un equilibrio fisiológico y biológico, es decir una no-libertad, sino la libertad que, por serlo, no es en modo alguno un resultado, es decir un derivado o la resultante de un conjunto de situaciones o de condiciones; aquélla la estudiaríamos mejor a través de la observación de un hormiguero o de una colmena, tipos característicos, según dicen los entendidos, de organización perfecta y, —¿por qué no decirlo?—, «racional», si la razón se reduce a instrumento técnico, a mecanismo de producción y de distribución cuantitativa de bienes económicos de acuerdo con la cantidad correspondiente de necesidades materiales; es decir, a un cálculo que los otros animales llevan a cabo muy bien con el solo instinto y guiados por sus necesidades.

Al llegar a este punto, la teoría marxista de la libertad tiene necesidad (precisamente una gran «necesidad») de ser un poco más inteligente, que es tanto como decir un poco más «humana»; tiene necesidad de justificar muchas de sus afirmaciones y sobre todo su inicial metafísica materialista, postulada con dogmatismo que corre parejo con su tosquedad y puerilidad; y mientras no se haya «liberado» de tales «necesidades» (para cuya satisfacción no hay más alimento que el del discurso crítico y racionalmente justificado), se verá «oprimida» por ellas y, por tanto, se hallará «enajenada».

El pastor leopardiano se pregunta por qué el rebaño que yace sobre la hierba, a la sombra, reposa contento mientras que él, en cambio, cuando hace como el rebaño, no logra despejar la mente de «un fastidio»; «un aguijón»

«le hiere» y, precisamente entonces que no tiene necesidades materiales y que no desea nada ni tiene «por qué llorar», «no logra hallar paz ni sosiego». La respuesta no es difícil: porque el pastor es un hombre y no una oveja ni ningún otro animal que cobre paz y contento en la comida, en la bebida o en el sueño. Y, como hombre, no sólo tiene necesidades materiales, y no sólo desea bienes materiales para satisfacerlas; también (y sobre todo) tiene necesidades espirituales y exige bienes de la misma naturaleza; además, los valores espirituales no son epifenómenos de una estructura económica o social, hasta el punto de que no nacen, no desaparecen ni se transforman con ella. No es suficiente la liberación de la necesidad económica, pues ni es ni da libertad espiritual; es y da libertad económica, que puede ser una condición para la actuación de la libertad espiritual. Si la liberación de la necesidad (o de cualquier otro límite) nos hiciera automáticamente libres, no habría libertad; si la voluntad, alejada la necesidad, quedara libre, su libertad sería la libertad de la piedra que, quitando el sostén que le impedía caer, cae «libremente». La libertad no es el producto mecánico de una condición favorable o de todas ellas a la vez, como si fuera el efecto necesario de su condición o de sus condiciones, que en tal caso serían «causa» y, por lo tanto, no ya «condición». La libertad deriva de sí misma y es ella la que transforma los límites en condición de su ejercicio. Si una condición fuera la causa de la libertad, ésta sería su efecto necesario y, por esto mismo, no libre o el resultado determinado y mecánico de una combinación de condiciones. Las condiciones pueden favorecer u obstaculizar la libertad, no producirla; o la libertad es antes que ellas o no lo será después como resultado de ellas. Pongamos por ejemplo una sala de conferencias, con aire acondicionado en invierno y en verano, dotada de cómodos sillones, abierta a la hora más oportuna para escuchar

y para hablar; supongamos también que en ella se encuentran el auditorio y los conferenciantes en las mejores condiciones físicas. ¿Son suficientes todas estas condiciones favorables para que quien hable diga cosas interesantes y bien dichas y para que quien escuche experimente placer en lo que oye y saque provecho de lo que se dice? Del mismo modo, todas las condiciones favorables que puedan imaginarse servirán para facilitar el ejercicio de la libertad, pero no para hacer libre a un solo hombre. Quien tiene hambre y quien no siente esta necesidad (ni ninguna otra necesidad material) tienen la misma libertad, es decir el mismo poder de querer libremente, aunque en condiciones distintas. Ahora bien, la diversidad de las condiciones podrá ser un límite, pero no la causa por la que es producida o negada la libertad. Puede ser espiritualmente libre el indigente, aunque se halle privado de libertad económica y oprimido por las más elementales necesidades, como puede ser esclavo del mal, del aburrimiento o del sufrimiento quien no carece de nada y tiene lo necesario y lo superfluo, es decir, quien se halla liberado de la necesidad. Hacer depender la libertad de la sola satisfacción de las necesidades materiales es dar por supuesto que no hay libertad y que el hombre no es un ser libre; no es fundar la libertad, es partir de una posición que por sí misma la elimina. La libertad no es el resultado de una sensación agradable, ni el efecto de un deseo satisfecho. El hombre no sólo tiene estas necesidades; también experimenta melancolía, aburrimiento, tristeza, dolores físicos y morales, sentimiento de vacío, de la nada, desesperación, muerte. Es indudable que el hambre y la miseria agudizan y hasta engendran estados de ánimo angustiosos y desesperados, pero no es sólo la necesidad material la que los engendra; satisfecha dicha necesidad, la melancolía, el aburrimiento, la tristeza, el vacío y la desesperación siguen acometiendo al hombre y precisamente por otros motivos. El remordi-

miento por el mal hecho se podrá olvidar cuando el hambre retuerce el estómago y la sed quema la garganta, pero, satisfecho el hambre y apagado el ardor, vuelve el remordimiento y la libertad lo sufre y sufriéndolo se libera y se actúa. Pero ésta es obra del espíritu, porque sólo en el espíritu y, como espiritual, la libertad tiene un sentido humano, el sentido que le es propio.

Marx tuvo presente la clase que él llamaba proletaria, afligida por el egoísmo de la clase burguesa y por miles de necesidades materiales, incluso elementales, e hizo bien en denunciar la explotación y reivindicar para los desheredados condiciones «humanas» de vida. Pero el marxismo no sólo es esto, es mucho más que esto: es una concepción del hombre, de la sociedad y de la historia que ofende a la misma humanidad que pretende transformar y mejorar; sobre todo, ofende al pobre, en el momento en que se imagina darle la libertad y la felicidad. Si, para el marxismo, al proletario le es suficiente para sentirse libre y feliz con tener satisfechas sus necesidades materiales, con gozar de cuanto hay que gozar en el mundo en buena armonía con sus semejantes, de modo que todos tengan su participación en el goce, demuestra, por otra parte, del proletario (y del hombre en general) un concepto inferior. La humanidad profunda del hombre, su espiritualidad, es despreciada y envilecida. El santo dolor de la libertad empeñada en la lucha entre el bien y el mal, sufriendo por no ser nunca plenamente libre, ese dolor de la libertad que sabe sufrir, llorar y aceptar, que sabe ser buena y hermosa, es ofendido precisamente porque se cree que se le puede apaciguar con un pedazo de pan y con una diversión cualquiera.

Este razonamiento parte de una premisa arbitraria que lleva implícita una metafísica elemental, inmediata, empírica: el hombre es un animal como todos los otros; el llamado espíritu no es más que un producto de la evolución,

lo mismo que el cuerpo, sujetos ambos a otras transformaciones; por consiguiente, el hombre sólo es materia orgánica que evoluciona históricamente y, evolucionando, se organiza y articula de distintos modos. Por lo tanto, el hombre no tiene más que necesidades materiales y la organización social se halla determinada por ellas (en un proceso dialéctico, en virtud del cual el ambiente es producido o modificado por el hombre, y el hombre, a su vez, se halla influido o determinado por el ambiente) y, por consiguiente, por una sola estructura, la económica, puesto que las necesidades materiales se satisfacen con los bienes materiales. El hombre, estimulado por la necesidad, es un sujeto de producción y de consumo: produce para consumir, lo que equivale a decir que el hombre es un sujeto destinado a gozar; trabaja para procurarse los bienes que satisfacen sus necesidades materiales, cuya satisfacción le procura el goce apetecido. Si logra satisfacer todos sus deseos materiales (y en este caso hay que incluir la visita a un museo de arte, a la cual empuja por una necesidad material y que proporciona un goce también material), es feliz y es libre.

Incluso puestos en el caso en que las necesidades del hombre fueran todas ellas materiales, la teoría marxista de la libertad no sería verdadera. Una sociedad en la que cada individuo trabaja y tiene la cantidad de bienes correspondientes a sus necesidades, de tal modo que logra satisfacerlas todas, no es una sociedad de seres libres, en la que los individuos componen el reino de la libertad, sino una sociedad en la que no hay libertad, en la que los individuos que la componen no son seres a cuya naturaleza le pertenezca la libertad; es el mismo caso de una sociedad animal, que, organizada económicamente, no comporta la presencia de la libertad, precisamente porque a la naturaleza de los vivientes que la componen no le es inherente la libertad. En el caso que estamos considerando, la libertad de cada uno y de todos sería la resultante de una organización, de

un «plano» racional y racionalmente realizado, aunque sea verdad que tal plano es debido a la actividad humana. En otros términos, un grupo de técnicos de la producción y del consumo, al hacer un cálculo por el que se establece la suma de necesidades vitales de los individuos y se le asigna a cada uno un número de horas de trabajo según sus capacidades, de modo que el «tanto» global de trabajo dé el «tanto» global de producción suficiente para satisfacer el «tanto global» de necesidades, una vez que ha llevado a cabo este plan según una disciplina reguladora de todo el ciclo productivo, lo ha hecho todo, no necesita más; ésta es la libertad, todos son libres. De este modo, la libertad no es una conquista que el individuo hace por su cuenta y riesgo, aun en determinadas situaciones que no pueden desconocerse, es decir, una iniciativa, una potencia interior y espiritual, sino sólo el resultado mecánico de una organización exterior. La libertad, en suma, se puede producir, lo mismo que un específico farmacéutico, a través de una combinación bien calculada de ingredientes económicos.

Sin embargo, al llegar a este punto, nos damos cuenta de que el discurso sobre la libertad está aún por comenzar, porque hasta el momento presente se ha hablado de cosas distintas: de economía y de libertad económica. El marxismo respondería a nuestra observación: «La libertad económica es toda la libertad, y se realiza precisamente a través de la organización del trabajo, de la producción y del consumo». Nada tendríamos que objetar en el caso de que primeramente nos hubiera demostrado que el hombre es un animal entre tantos, que el espíritu es un subproducto de la materia y que vivir como hombres sólo significa satisfacción de las necesidades materiales, cubiertas las cuales, el hombre no tiene otras ni tiene otras aspiraciones. Verdaderamente, si se parte del presupuesto de que el hombre es un producto de la evolución natural, de que su origen reside en un grado de esta evolución, de que él vive para

mantenerse materialmente en la vida, de que no es capaz de otros goces fuera de los que las cosas y su trabajo pueden procurarle y de que toda otra necesidad nace de su condición social, por lo que, realizada la sociedad perfecta, cesa la «enajenación», bastando, por consiguiente, que tenga los medios económicos para satisfacer estas necesidades suyas a fin de que se sienta satisfecho y contento de vivir, no hay duda de que la libertad económica es toda la libertad que el hombre puede tener. Efectivamente, pero es toda la libertad porque se ha presupuesto que el hombre sólo tiene necesidades económicas, es decir, porque se le ha «imaginado» de una cierta manera; porque se le ha negado en el punto de partida negándole precisamente la libertad espiritual; porque se ha hecho de él un animal idéntico a los otros, cuya diferencia específica ya no es la razón, habida cuenta de que también ésta es facultad material y medio para producir y procurarse bienes económicos para sus necesidades materiales. Sería mejor decir que la libertad no es de la competencia del hombre, como decimos que tampoco lo es de las abejas o de las hormigas.

Según la teoría marxista, es libre el hombre que puede disponer de los medios económicos para satisfacer las propias necesidades. Imaginémonos por un momento este tipo de hombre. Aquí lo tenemos: tiene apetito y con qué satisfacerlo; tiene sed y con qué apaciguarla; tiene sueño y un lecho para dormir; tiene el deseo de asistir a una competición deportiva y dispone del dinero para sacar la entrada; quiere visitar una ciudad y coge el tren, etc. Un hombre así, que trabaja y produce todo cuanto es suficiente para satisfacer todas sus necesidades y acaso más hasta el punto de poder ayudar a otro a hacer otro tanto, vendría a ser el tipo del hombre libre, el hombre liberado de la necesidad. Pero, ¿quién reconoce, en este tipo de hombre libre, el rostro de la libertad? Hasta puede haber realizado la plena libertad económica, y ser igualmente un miserable,

un desgraciado o un desventurado, un pobre esclavo de sus necesidades satisfechas. Además de esto y dejando a un lado el hecho de que el hombre tiene otras necesidades y nunca puede liberarse de todas ellas, desde el momento en que siempre le falta algo, tal libertad económica es una de las libertades, no es la libertad y sólo tiene sentido si existe la libertad espiritual y se halla en relación con ella. En efecto, por sí sola no es libertad, porque:

1) No tiene sentido la libertad sino en relación con el problema del bien y del mal, es decir, si no es libertad moral, la única por la que la voluntad es voluntad buena o voluntad mala, según que quiera o no quiera de acuerdo con la norma. En la libertad económica ni siquiera se plantea este problema, se suprime como superestructura de una determinada estructura social (la burguesa). En cambio, se plantea otro: el de la producción y distribución de los bienes económicos con vistas a satisfacer las necesidades vitales del hombre, problema de la vida animal y no de la vida moral, del vivir y no del sentido del vivir. O, mejor dicho, también del sentido y del fin del vivir, pero en el que el sentido del vivir es el mismo vivir y el fin producir los medios para vivir y satisfacer las necesidades de la vida orgánica, que, satisfechas, hacen que la misma vida sea gozada y, en cuanto gozada, feliz. La ley económica es la única ley moral y el bien y el mal sólo son el bien y el mal económicos, y la virtud suprema, a la que se han de reducir todas las demás, es la justicia social, entendida como fin en sí misma, es decir como el máximo de los bienes, como el bien. Donde hay perfecta justicia social hay perfecta sociedad virtuosa y es perfecto cada uno de sus componentes, es decir ¡«virtuoso» con perfecta virtud «económica»! La moral es la misma economía socialista, sus leyes son las de esta economía, las acciones «buenas» son las «económicamente» productivas. Pero una libertad que

no tiene sentido moral y cuyo sentido moral es absorbido, suprimido y negado por el sentido económico, no es libertad. Cuando se habla de ella, se habla de otra cosa, no de la libertad. Por sí sola no es la libertad, porque

2) la libertad económica, tal y como se realiza según el sistema marxista, no es la actuación de la iniciativa del individuo, sino el resultado de un «plan», el cual se puede actuar precisamente privando de la iniciativa al individuo, encuadrando su trabajo en un engranaje, del que él es un diente que debe funcionar según las exigencias del mecanismo. A esto se objeta diciendo que es un sacrificio temporal con el fin de que la humanidad realice, en la perfecta sociedad socialista, la perfecta libertad. Lo daremos por bueno, pero aun cuando se realizara tal libertad perfecta, no sería obra de la libre actividad de los individuos, sino la resultante histórica de un proceso, es decir, algo que no es del hombre sino que le viene dado desde el exterior. El individuo necesita introducirse en el plan, y una vez integrado en él, se sigue la libertad; algo así como sucede cuando, al introducir una moneda en la máquina que expende billetes de entrada a una estación, se pone en marcha el mecanismo, funciona y nos da, confeccionado, el pedazo de papel, por medio del cual soy «libre» de entrar, pero teniendo en cuenta que tal libertad me la ha fabricado la máquina sin tenerme a mí en cuenta, hasta el punto de que siempre está allí para fabricar billetes por medio de los cuales se obtiene la libertad de llegar a los andenes, acaso para dar un paseo (2). Ahora bien, una libertad

2. Es verdad que la máquina no funcionaría si yo no introdujera una moneda y no hiciera girar la manivela; del mismo modo, el «plan» no se realizaría sin la colaboración de los individuos. Pero esto no modifica nada de cuanto estamos diciendo, ya que no es libre el acto de insertarse en él por ser dialécticamente (e históricamente) determinado y porque la verdadera libertad está, no en los individuos, sino en la sociedad de que forman parte y precisamente reside en ella como resultante de esta organización social.

económica que es la resultante de un plan que funciona como una máquina y del que los hombres vienen a ser como las ruedas, los lubricantes o los dientes, ni siquiera una libertad económica, precisamente porque no es obra de la libertad del hombre. Y es que la libertad económica, para que sea esta libertad particular, presupone la libertad sin adjetivos, puesta la cual, es posible, entre las otras libertades, incluso la económica. Pero si se niega la libertad, ¿qué libertad particular se podrá realizar? Sólo la que es realizada desde un plan, es decir, una libertad que se le da al hombre desde el exterior, lo mismo que la máquina de la estación le entrega el billete de andén.

Pero el marxista pone la objeción de que, sin el «plan», no es posible disciplinar el egoísmo de los individuos, liberar al hombre del egoísmo individual. A través de la disciplina de la organización justamente racional y del preciso funcionamiento técnico, aquél se educa; la escuela del trabajo de todos para el bienestar de la colectividad forma una conciencia social, la cual impide que los egoísmos individuales o de una clase se sacien con daño de otros individuos y de otra clase. Indudablemente, hay en estas afirmaciones un sentido de humanidad y, digámoslo también, de altruismo, pero el altruismo social aún no es el moral; es un altruismo útil, que es cosa distinta del bien moral. Es cierto que la disciplina de los egoísmos desenfrenados es un bien social y tiene una moralidad intrínseca, pero tal disciplina sólo tiene sentido moral de cara a la realización de una condición espiritual, que ya no es solamente altruismo social. También es verdad que el marxismo le asigna al proletario un cometido hasta «heroico», digámoslo así, ya que, dada su concepción dialéctica, le hace batirse frente al capitalismo en una lucha que pretende destruir al mismo capitalismo y al proletariado, precisamente porque en la «sociedad homogénea» ya no habrá clases y, por lo tanto, ni siquiera la proletaria, que existe

como antítesis dialéctica de la capitalista; pero precisamente la sociedad homogénea es la actuación de la economicidad total del hombre y, por consiguiente, de su no-moralidad y de su no-libertad. En otros términos, no se libera el hombre del egoísmo educándolo para satisfacer el propio, de modo que con ello no impida que los otros satisfagan el suyo, y además les ayude a satisfacerlo. Tal educación podrá todo lo más llegar a este resultado: a fuerza de frenar el propio egoísmo de modo que coexistan los de los otros, se llega a adquirir el hábito de ser egoístas de manera que incluso los otros lo puedan ser, es decir a ser «altruistas» hacia el egoísmo ajeno, para que los otros lo sean para con el nuestro. Pero esto no es educar al hombre para que se libere del egoísmo, sino instruirle para que sepa cómo ser egoísta en una sociedad en que todos lo saben ser. Por esto, digámoslo una vez más, la libertad económica no es por sí sola una libertad, porque

3) para serlo necesita, en primer lugar, que los hombres sean libres precisamente respecto de la libertad económica, entendida como plena actuación de la libertad. En otros términos, si la libertad económica significa satisfacción de las necesidades individuales (lo que equivale a decir que no existen para el hombre otros bienes fuera de los subjetivos o subjetivamente queridos) y, por consiguiente, del egoísmo (querer los bienes subjetivamente es quererlos para la propia felicidad individual y, en nuestro caso, tal felicidad es de orden material) y es identificada con la libertad *tout-court,* ella misma, liberando al hombre de la necesidad, lo encierra en el egoísmo satisfecho, lo reduce a algo solamente «terrestre». Ahora bien, para ser libre y realizar una solidaridad humana, el hombre, si de alguna cosa debe liberarse, es precisamente de la libertad económica así concebida, ya que en tal caso dicha libertad no es una condición del ejercicio de la libertad, precisa-

mente porque es su negación, su máximo impedimento en cuanto sobrevaloración de lo «material», que es puesto como fin supremo de la vida, como vocación fundamental de lograr el máximo goce terreno; y todo esto en razón de que todo se reduce a esta vida, no existiendo nada fuera de ella. Un hombre convencido (y éste es el tipo de hombre marxista) de que sólo de su condición social depende la realización o el fracaso de su libertad y que el bienestar económico es el principio primero de su perfección de hombre, aun cuando gozara del mejor y más regulado bienestar, habría realizado, precisamente entonces, su perfecta esclavitud y se habría negado íntegramente a sí mismo como ser libre. El dominio de las cosas a través del trabajo viene a ser en tal caso el dominio absoluto de las cosas sobre el hombre; la satisfacción de las necesidades naturales es la capitulación del espíritu ante los instintos elementales de la naturaleza y la entrega incondicional de la libertad a los estímulos del cuerpo y al placer de satisfacerlos. Para que la libertad económica sea una condición del ejercicio de la libertad espiritual es necesario que el hombre posea ante todo un estado de libertad que lo haga dueño (y por lo tanto libre) de sus necesidades, de modo que la satisfacción de éstas no sea un acto económico, sino espiritual (3).

3. Téngase presente el pasaje evangélico de la multiplicación de los panes y de los peces (Mat., XIV, 13-21). La turba que sigue a Jesús hasta la tarde no siente otra necesidad que la de seguirlo y escucharlo. De sus necesidades se acuerdan los discípulos («el lugar es desierto y la hora está avanzada»). Jesús multiplica los cinco panes y los dos peces y da de comer a los cinco mil. El pasaje es en extremo significativo: no es la necesidad corpórea la que «deja en suspenso» la actividad del espíritu imponiéndose a él, sino que es el mismo espíritu (los discípulos) el que, pasada la hora, decide satisfacerla: la iniciativa de satisfacer el cuerpo es suya y no del mismo cuerpo. La turba acepta para estar *en condiciones* de seguir aún a Jesús y de escucharlo, como para que el espíritu continúe teniendo su alimento espiritual. Libertad, antes de comer, en el acto de comer y después de haber comido.

Por otra parte, sin embargo, no debe escapar que la observación de los discípulos («la hora está avanzada»), hombres de carne, viene a significar que también el cuerpo tiene sus exigencias que han de ser satisfechas. Por consiguiente, también es reconocida por parte de quien escuchaba y seguía

Sólo cuando el hombre está profundamente convencido de que los bienes materiales son instrumentales y de que su libertad humana no se realiza satisfaciéndolos, sino que sólo se ve facilitada cuando se apacigua la necesidad, no solamente por el placer que ello proporciona sino para continuar haciendo sagrada entrega de la propia vida y para que también el cuerpo sea el colaborador del espíritu, sólo entonces, digo, los bienes económicos son condición del ejercicio de la libertad; además, dejan de ser «materiales», aunque sean «materiales» los actos con que se producen y se llevan a cabo. En estos actos existe el espíritu, son actos del espíritu. Sin embargo, en tal caso, la condición económica no realiza la libertad, no hace que el hombre sea libre; ya lo era antes. Y cuando no lo es y es esclavo de la tierra, ninguna riqueza podrá hacerlo libre por un solo instante; más aún, su bienestar le despertará egoísmos y deseos siempre nuevos, y él se anegará en el torpe bienestar que, si bien lo libera del malestar físico, le arrebata el bien espiritual. En una perfecta sociedad económica, el hombre no sería libre de las necesidades materiales, sino de la libertad en cuanto tal, de ser hombre. A este nivel, el bienestar es letal. O se es libre en el cumplimiento de la ley moral y en la rectitud de la voluntad o, en el mundo, nada podrá hacer libre a un solo hombre, ni siquiera aunque tuviese todo el mundo metido en un puño o bajo el pie. No faltando la libertad del espíritu, bien venida sea también la condición económica para favorecer su ejercicio, para liberar al hombre del hambre y garantizarle el derecho a la vida, como también para

---

a Cristo la imperiosidad de la necesidad vitad y la precisión de satisfacerla. Pero quien multiplica el pan y los peces es el Amor. Y también esto es significativo: en una sociedad de pobres, gobernada por el amor de cada uno hacia todos y de todos hacia cada uno, no hay hambrientos: en ella se da a los pobres para vivir del don de los pobres; en una sociedad de ricos, gobernada por el egoísmo y por las fauces del cuerpo, siempre hay alguno que en el juego de los egoísmos pierde la partida.

preservarlo de todo cuanto hay de degradante, de inhumano, de perturbador y de torcido en la miseria.

* * *

Para Marx, siguiendo la línea hegeliana, no habría historia sin libertad, principio del devenir a través de la transformación y de la superación; sin embargo, el hombre no ha sido libre en el curso de la historia, sino que se ha visto «enajenado». Será libre cuando haya una sociedad homogénea (sin clases sociales): libertad total, proyectada hacia el futuro. Sólo entonces los deseos «del hombre» habrán llegado a ser deseos «humanos», los cuales podrán ser satisfechos por completo. Estas afirmaciones significan que la libertad se define con relación a los deseos y reside en el poder que tiene el hombre de satisfacerlos, es decir, en la producción y en la posesión de los medios adecuados; es libre una sociedad en la que hay perfecta coincidencia entre las determinaciones que levantan deseos y las que proporcionan los medios para satisfacerlos.

Hagamos una observación. Si los deseos humanos pueden ser satisfechos en su totalidad por el hombre, son todos ellos inmanentes, ninguno de ellos apunta un milímetro más allá del horizonte terrestre (en efecto, para Marx, la actuación de la libertad total es posible a través de la total «apropiación» del mundo por parte del hombre, de la «humanización» o transformación de la naturaleza, cometido que sólo la industria social es capaz de realizar); si la satisfacción sólo es posible en una estructura social homogénea, la libertad no caracteriza al hombre, sino a esta estructura, a una determinada situación; es la resultante de algunas determinaciones, aunque haya sido el hombre el que las haya producido en colaboración con el ambiente. Así las cosas, la libertad es determinada por

ciertos deseos (determinados a su vez por el desarrollo histórico, ya que el hombre, según Marx, no tiene una esencia ontológica, sino que es lo que él se hace), que son satisfechos en una determinada situación social. Con esto se le niega al hombre una vez más la libertad, *a)* porque no se le reconoce una libertad esencial; *b)* porque es una resultante y no se comprende cómo de las determinaciones puede «resultar» la libertad, si no existe al comienzo de toda determinación; *c)* porque la libertad que caracteriza una situación social no tiene ningún significado personal en la sociedad homogénea: es un dato.

Del fondo de estas objeciones surgen interrogantes perentorias: ¿es el hombre únicamente un complejo de deseos terrenos? ¿es un producto de la historia, es decir, se reduce a su configuración histórica? ¿se reducen su cometido y su fin último a la «apropiación» del mundo a través de la industria social? ¿es sólo un ser social y su libertad esencial se identifica con su esencia social? ¿es que su libertad sólo está empeñada en el cometido temporal de la solidaridad humana para el logro de la sociedad homogénea sin que ella sea ante todo y sobre todo orden interior de la conciencia? Lo que importa, como dice Nietzsche, no es saber *de qué* soy libre (y en el caso del marxismo de la necesidad de la necesidad), sino *para qué y para quién soy libre.* ¿Podemos decir que el cometido primero y únicamente esencial y el destino último y únicamente supremo del hombre son satisfacer sus deseos terrenos? ¿Consistirán en transformar y apropiarse el mundo para someterlo a sus necesidades o, en cambio, residirán en liberarlo a la altura de la libertad del espíritu? ¿Significa humanizar el mundo transformarlo para que satisfaga los deseos del hombre o adquirir conciencia de él en el mismo momento en que adquiere autoconciencia y darle un significado en el mismo momento en que descubre el profundo significado de sí mismo, de su vida y de su muerte?

La concepción marxista es inmanentista y es una de las expresiones más coherentes del inmanentismo moderno: refutarla como errónea es refutar el error colosal que entraña el inmanentismo. Una vez que el fin del hombre se sitúa en la tierra, el *regnum hominis,* es fatal la consecuencia de identificar el concepto de «humanismo» con el de «conquista del mundo» y el fin del hombre y de la humanidad con tal conquista. El movimiento de ideas que va del Renacimiento a la Revolución francesa es la carrera de la burguesía por la conquista del mundo; la secuela inmediata es la carrera del proletariado hacia la misma conquista: el presupuesto metafísico común es el inmanentismo. Desde este punto de vista, capitalismo y marxismo se hallan en el mismo plano, como lo están la clase burguesa y la clase proletaria. Primeramente la burguesía, nutrida de liberalismo laicista, se vio impulsada a adorar la Historia, la Ciencia y la Libertad como si fueran Dios y a vivir y a pensar como si Dios no existiera. También para ella su reino era (y es) de este mundo y su libertad la de poder satisfacer todas las necesidades. Situada sobre este plano «económico», su sed de ganancias caía en el desenfreno hasta el punto de oprimir a las clases trabajadoras. Luego el proletariado se despertó y no dijo nada nuevo: no hizo más que recoger la misma palabra del capitalismo: «también tengo yo derecho a satisfacer mis necesidades, a no enajenar mi libertad» y también él cayó en la adoración del Progreso social, del Partido, de la futura sociedad homogénea. Liberalismo y marxismo son «mundanos», porque ambos son inmanentistas. La diferencia reside en esto: primeramente era sólo una clase privilegiada la que, perjudicando a la «masa», trataba de conquistar el mundo, de «apropiárselo» para gozar de libertad económica; excelente base para permitirse el «lujo» de otras libertades; hoy es la masa la que tiende al mismo fin a través de la eliminación de la burguesía con objeto de crear la sociedad

homogénea, la únicamente libre. Libertad liberal y libertad marxista son equivalentes, porque son ramas del mismo tronco, el inmanentismo, cuyas raíces son tan superficiales que no penetran más allá de la «corteza» terrestre. Antes de Marx ya era marxista la burguesía y, después de Marx, es burgués el proletariado. Una vez establecido que todo el bien del hombre viene dado por su bienestar económico, el único que puede satisfacer sus deseos humanos, ¿quién puede negarle a un hombre el derecho de ser feliz y libre, es decir hombre? De este modo, la lucha entre el rico y el pobre, entre el libre y el esclavo, sobre la base del inmanentismo, se ha desencadenado como lucha de egoísmos, de acaparamiento del mayor bienestar o, por lo menos, de un mínimo vital para todos, sin que tenga, de permanecer el fundamento inmanentista, nada noble, humano ni moral. Los valores que hay que defender, y a los que apelan los litigantes, se resuelven en hipocresía. Bajo la máscara existe el rostro del hombre saciado que defiende la posibilidad de seguir saciándose hasta llegar a la tumba y de ser posible incluso después, o del hambriento que no sólo desea extinguir la necesidad del hambre, sino todos los deseos que la miseria agiganta y exaspera. Unos y otros se enfrentan en una lucha sin cuartel, lucha «religiosa», dado que el paraíso es la tierra y la libertad la satisfacción de las necesidades y deseos, «teológica», de esa tremenda «teología», cuyo Dios maldito se llama Dinero. Sísifo apuesta por sí mismo y, en el esfuerzo de subir la montaña, vuelve a caer, pesadamente, sobre sí mismo.

La cuestión social como cuestión puramente económica y soluble sólo económicamente no tiene ningún sentido moral y ni siquiera humano, porque el hombre deja de ser hombre si reduce el problema de su vida al del bienestar, es decir, al del egoísmo o bien «administrado». El verdadero malestar de la sociedad no reside en que existan ricos y pobres, sino en que nadie se sienta pobre de

espíritu para con el mundo y rico en el mismo espíritu. La gran cuestión del hombre no es social ni económica ni política; es otra muy distinta: la de si Dios existe o si Dios no existe. Así, pues, que Sísifo continúe llevando adelante peñascos a fuerza de brazos, pero que suba al Calvario y apueste por Dios. Si Dios no existe, le desaparece al hombre su más alta dignidad: no le queda más que ser imagen de sus deseos, cosa entre las cosas y cosa que quiere poseer todo cuanto pueda. Para sanar la sociedad no basta con distribuir equitativamente los bienes, sino enseñar a usarlos; consiguientemente, o la curación es moral, como restauración del imperio del espíritu, o cualquier curación económica vendrá a ser un remedio peor que la enfermedad. En este último caso el el hombre crece corporalmente y se empequeñece espiritualmente. Hay que *usar* de los bienes materiales en la medida necesaria para conservar la vida, a fin de que el hombre se perfeccione espiritualmente, es decir, para que *disfrute* de los bienes espirituales. Se trata de restaurar la jerarquía de los valores; así, los hombres han de ser amados más que las cosas, más que cualquier cosa y, por esto, el ansia de ganar no debe llevar hasta la violación de los derechos ajenos y a la explotación inhumana; el fin de la vida terrena no es la riqueza y ni siquiera el bienestar social, sino la actuación integral de la ley moral, de la que la riqueza o el bienestar deben ser únicamente el instrumento y de la que los medios necesarios para conservar la vida son solamente la condición; se trata de trabajar no para la vida cómoda o para conseguir la sociedad homogénea, sino para lograr la vida virtuosa; no para ganar riquezas, que, si son fin de sí mismas, constituyen la extrema miseria, sino para conquistar la perfección. El bien económico es «bueno» — y, como tal, no «material» — si es «instrumento de virtud», si no es obstáculo sino condición del ejercicio de la libertad. En tiempos

pasados, la sociedad liberal no supo educar al burgués y al capitalista; en la actualidad, la sociedad marxista no sabe educar a un solo hombre porque no lo educa para que sea libre frente al mundo, la única condición que lo hace verdaderamente señor de él; sólo cuando no tiene sed de posesión, se sirve de él sin hacerse su siervo. Pero no es posible retornar al espíritu sin reconocer los valores metafísicos, sin un renovado y poderoso lanzamiento del hombre hacia el ser. Y no es que haya de tomar de fuera y en préstamo el trampolín: el espíritu humano, en virtud de su mismo dinamismo interior, se ve lanzado al Ser, porque el trampolín lo tiene dentro y no fuera, lo tiene en la presencia interior del mismo Ser. Sin este lanzamiento, el *homo oeconomicus,* el *ordinary business man* del capitalismo burgués vale tanto como el *proletario* y como el hombre de la sociedad homogénea o viceversa, ya que uno y otro persiguen la satisfacción de sus deseos, aunque el uno conduzca al aislamiento social y el otro a la socialidad. Ambos admiten únicamente los valores llamados positivos, que a fin de cuentas son empíricos, y excluyen, mofándose de ella, toda finalidad metafísica. Las cosas los aplastan y el mundo oprime su libertad.

Una libertad económica en la que se resuelva toda la libertad del hombre es el no sentido de la libertad. El problema de la libertad económica, como el de la libertad política (y todo otro problema), no se resuelve aisladamente, sino en el problema global e integral del hombre, que es problema metafísico y no económico ni político ni de ninguna otra clase. La solución de un problema se ha de ver en el complejo problema del hombre, y todos ellos en la unidad concreta del espíritu. Perder este punto de vista es dar una solución unilateral y abstracta de un problema aislado y abstracto, es decir, es dar una solución equivocada a una exigencia justa. Éste es el error del marxismo y su límite, como lo es del liberalismo. Denunciar

el error es criticarlo de manera constructiva, ya que permite recuperar la exigencia que ha dado ocasión a la doctrina. Marxismo y liberalismo son dos soluciones erróneas, opuestas y equivalentes al mismo tiempo. La libertad económica es mundana como la libertad política, dos libertades que pretenden poner todas las libertades del hombre en la satisfacción inmanente de necesidades mundanas e inmanentes. Por esto, la democracia de la libertad económica y la democracia de la libertad política son dos formas de una misma e idéntica concepción mundana o inmanente del hombre y del mundo humano; la «religión» de la libertad marxista vale tanto como la «religión» de la libertad liberal: tierra, tierra y nada más que tierra, al principio y al final; y, por lo tanto, fango, fango y siempre fango, desde la cuna a la tumba.

CAPÍTULO III

RACIONALISMO ESCARLATA

Entre los muy numerosos fascículos de las abundantes revistas italianas y extranjeras, de carácter más o menos filosófico que, según una costumbre ya antigua en mí, vengo hojeando y leyendo un par de horas por la tarde, he tenido en las manos algunos números de una revista francesa de renombre, titulada *La Pensée,* subtitulada «Revue du rationalisme moderne» y que precisamente se ocupa, como reza un segundo subtítulo, de «Arte, Ciencias, Filosofía». A continuación de este encabezamiento pueden leerse los nombres del «Comité director», y en la segunda página de la cubierta los del «Comité de Patronaje» o Consejo de Redacción: más de una docena entre profesores del «Colegio de Francia», de la «Sorbona», de la «Escuela Politécnica» y miembros del «Instituto», además de profesores de otras Universidades francesas, de músicos y de arquitectos y de «hombres de letras», entre los que se hallan Aragon y Eluard. Sobresalen los dedicados a las ciencias naturales, mientras que en los que atañe a la filosofía no hay uno solo de los nombres más conocidos y acreditados.

Naturalmente, esta revista de renombre, dotada de dos grandes Comités e imponente en sus fascículos trimestrales, que gozan de alrededor de 150 páginas cada uno en formato grande, ha suscitado en mí la más viva curiosidad. La expresión «racionalismo moderno», dejando a un lado todas sus disonancias, es gloriosa; al instante trae a la

mente los nombres de Descartes y de Spinoza, de Leibniz y de Wolff, así como de otros muchos; y, si se entiende en sentido muy amplio, los dos tercios del pensamiento europeo, del Renacimiento a Hegel por lo menos. En cambio, el «racionalismo moderno» de *La Pensée* se desentiende de todos muertos y enterrados, de tan abundante grupo de «reaccionarios» carentes de gloria, a no ser que se presten a interpretaciones insospechadas y flamantes. Incluso se desentiende de los maestros de la Francia contemporánea, aunque se llamen Bergson o Blondel. En efecto, el racionalismo de la revista *La Pensée* no es «moderno», como modestamente se halla escrito en la cubierta, sino «nuevo», «novísimo», «contemporáneo». La dirección de la revista dirige a los «lectores», «suscriptores» y «amigos» la más urgente invitación para «ayudar a *La Pensée* a proseguir su esfuerzo por difundir el racionalismo en Francia y en el mundo» (N. 6, 1946, página publicitaria no numerada); a contribuir a difundir «la mejor revista que ilustra el pensamiento francés» (íd.), entre cuyos colaboradores no hemos encontrado, sin embargo, los nombres de Blondel, de Lavelle, de Le Senne, de Marcel, de Maritain, de Forest, de Bréhier, de Parodi ni de muchos otros. El reclamo publicitario lo cifra en que «el racionalismo que nosotros defendemos (como apunta una «Nota de la Redacción», n. 6) es ciertamente el mensaje que el mundo espera de Francia» (íd.). Nada menos que se halla en juego la salvación eterna de la humanidad presente y futura, un nuevo e infalible verbo, en virtud del cual, de ahora en adelante, probablemente, se indicará la enumeración de los años a partir del de la fundación de la «revista del racionalismo moderno». Con todo esto creemos que hay lo bastante para justificar otra exhortación de la Redacción («Nota de la Redacción», n. 7) a los lectores para que colaboren con el fin de elevar a tres mil el número de las suscripciones, lo que le permitirá hacerse mensual.

Pero, en fin, ¿de qué nuevo milagro se trata?, preguntarán llenos de curiosidad los lectores. La misma Redacción lo dice en dos palabras: «*La Pensée* defiende el racionalismo moderno, que pretende encontrar en el materialismo dialéctico» (n. 7, p. 100). Racionalismo moderno = marxismo: ni más ni menos que marxismo integral. Éste es el nuevo «mensaje que el mundo espera de Francia». Quien sabe por qué no de Rusia o acaso de la Yugoslavia de Tito, destinada a ser, desde este punto de vista, la nueva maestra de la Europa occidental. Pero existe un porqué y nos lo dice con mucho garbo y finura Pol Gaillard, al comentar un artículo («Les intellectuels et le Parti Communiste») de Georges Mounin, publicado en *Confluences*; esto es: porque el Partido comunista ha venido a ser «más que nunca el partido de la inteligencia francesa» (n. 6, p. 137). Por lo que, fuera del Partido comunista no hay «inteligencia», sino «necedad» francesa.

Para darnos plenamente cuenta de estas afirmaciones, es preciso tener presente que, mientras que en Italia predomina en la prensa comunista la parte política y social, siendo hasta ahora secundaria (por táctica momentánea) la que precisamente es más doctrinal y filosófica, hasta el punto de que a nuestros «intelectuales» rojos se les suele poner en el último lugar, en Francia, en cambio, junto y en armonía con la propaganda partidista, hay una literatura comunista muy nutrida y preparada, en la que el marxismo es estudiado y profundizado no sólo como praxis política, sino también como doctrina; es presentado (al menos en los sectores estrictamente ortodoxos) con una fe y un dogmatismo tales como para descorazonar a cualquier religión confesional por intransigente que sea. En un libro de Roger Garaudy, *Le comunisme et la moral*, editado por las «Editions Sociales» de París (la Editorial que ha publicado las obras de Marx, Engels, Lenin, Stalin, Thorez,

etc.) se puede leer que el comunismo es ante todo una moral o, mejor dicho, «la moral», la única moral auténtica y científica, en cuanto que está fundada en la verdad absoluta del materialismo dialéctico. Esta moral triunfará sobre todos los errores y sobre todas las dudas de la tierra y ya prepara, infaliblemente, «el triunfo del espíritu», moral ésta que ha heredado toda forma de «materialismo», dice el Autor, de Epicuro a Lucrecio y al Iluminismo. Aquí el «materialismo» se entiende también como inmanentismo radical, como humanismo absoluto: «Hágase la voluntad del hombre sobre la tierra», dice Garaudy. El hombre no realiza en la tierra la voluntad de un Dios, sea cual fuere, para luego cobrar cabal cumplimiento más allá de la tierra, en Dios, sino que el hombre realiza en la tierra y sólo en la tierra su voluntad de hombre y únicamente su voluntad. La oposición a la moral «tradicional» es fundamental y la más radical. No existe más que el hombre y no existe más que *esta* vida sobre *esta* tierra (humanismo inmanentista); si es así, el hombre debe hacer en la tierra y en esta vida su voluntad; su verdadera obra es la formación de una sociedad gobernada por los dogmas del marxismo, reducida a la estructura económica. Una vez más se demuestra que el inmanentismo es la columna del edificio marxista, que del inmanentismo saca las consecuencias extremas hasta el punto de hacer coincidir el «triunfo del espíritu» con el «triunfo del materialismo». Y no hay contradicción desde su punto de vista, pues si Dios no existe, si todo está aquí, si no existe más que el hombre y su voluntad en la tierra, la realización total del espíritu del hombre con la vida asociada e histórica, con sus obras, con su producción; si no existe más que esta vida, todo el bien reside en esta vida y, por consiguiente, es necesario, a toda costa, a costa de la libertad, de la muerte y de la persona, de la moral, de la religión y del sentido común, a costa de torrentes

de sangre y de pirámides de delitos, asegurar a la humanidad el mayor bienestar material; y, por consiguiente, producir y producir bienes materiales, útiles, porque todo lo demás es ilusión de «almas benditas», de místicos extravagantes, de poetas soñadores, de moralistas ociosos, de fulleros y de locos que se llaman santos. No hay verdad fuera del marxismo, no hay otra religión, porque una sola es la verdadera y ésta es la marxista; no hay progreso si no se hace punto final en el materialismo dialéctico. No se puede ser marxista con reservas (ya que el marxismo es concebido por el comunismo integral como una religión dogmática) aunque no sean esenciales, como las que, por ejemplo, muestra Arthur Koestler en el número de junio de 1947 de *La Nef*. Es vano pretender demostrar que el término «materialismo dialéctico» es contradictorio porque significa «idealismo materialista», lo que es una contradicción en los términos, como hace, con cierta agudeza, Etiemble en el *Arche* de André Guide. Más vano aún — y muy peligroso para el marxismo — es intentar una unión entre «problematicismo» y marxismo, como hace algún profesor comunista italiano; el marxismo es dogmático y no desea dejarse problematizar. Introducir en él la instancia problemática es tanto como hacerle saltar por los aires. El marxismo se combate demostrando racionalmente que es insostenible el inmanentismo y la reducción del hombre, de su vida a esta vida.

Por esto, los intransigentes escritores de *La Pensée* están con la «ortodoxia» absoluta, en nombre de la cual excomulgan a cuantos se desvían una sola línea. Desde luego, Malraux es objeto de todos los respetos; se le considera «el gran talento», y se reconoce «la presencia de auténticos comunistas en sus novelas», habiendo sido muchos los «convertidos» al comunismo en virtud de sus escritos. Pero aún hay en Malraux una «ética particular», influida por su «concepción personalística y como nietzs-

cheana». Por consiguiente, «si queremos encontrar un verdadero retrato del hombre comunista de estos tiempos, tendremos que acudir a las más bellas novelas soviéticas que se hallen a nuestro alcance o directamente al libre de Maurice Thorez, *Fils du peuple*» (n. 6, p. 137). *La Revue internationale* no es por cierto una revista católica o de derechas, pero tampoco es ortodoxa, porque es (n. 6, p. 137) «una revista trotskista que no se atreve a confesar su verdadera ideología y que busca lectores camuflando provisionalmente su mercancía». (Hacemos notar entre paréntesis que el comunismo — y no solamente el francés — no constituye un bloque compacto; no faltan corrientes distintas de aquélla que, combatiéndolas a todas, permanece fiel al stalinismo). Nada de «Academia francesa», acólita de «tipos de ancianos decrépitos, casi agonizantes, pero perversos hasta el último aliento, y que perseveran y se sumergen en las prácticas ignominiosas» (n. 7, p. 109). Tal vez en otros tiempos fue respetable, «pero ahora se ha convertido en algo infecto» (n. 7, p. 109), porque, según ellos, ha acogido en su seno a colaboracionistas. Nada de «salvar a Heidegger», un nazi radical. Sin embargo, siendo un nazi auténtico, podría ser un buen colaborador de los nuevos racionalistas rojos. Pero esto entra en las «calumnias» de los católicos y de los curas, de la revista *Etudes* y de la titulada *Cahiers du monde nouveau,* en la que el P. Fessard se atreve nada menos que a acercar «la filosofía marxista y el nazismo para envolverlos en la misma condena» (n. 6, p. 138). Las revistas y los escritores católicos, para los redactores de *La Pensée,* son ridículos y de mala fe. «He aquí hasta qué punto se arrastra la propaganda anticomunista en aquellas revistas que pretenden ser serias: ¿a qué lectores pueden realmente engañar?» (n. 6, p. 139). Pero al menos los comunistas franceses hablan claro, sin equívocos, a diferencia de los italianos, que no quieren que se les llame anticatólicos y ene-

migos del catolicismo. En efecto, en la ortodoxísima *La Pensée* puede leerse que es vana ilusión esperar un comunismo... cristiano: «¡el comunismo y el nazismo al servicio del ideal cristiano!» (y de esta forma, sin pretenderlo, se consideran a sí mismos semejantes a los nazis al negar el ideal cristiano). Pensar semejante cosa es «ridículo». Sin embargo, en Italia aún hay quien se llama comunista y católico, quien persigue un comunismo católico y otras cosas por el estilo, delirando y destilando absurdos.

Por consiguiente, intransigencia despiadada y ortodoxia absoluta, incluso contra los existencialistas franceses que hacen cucamonas al comunismo. Es más, a propósito de esto, la polémica es más airada, como suele acontecer entre parientes. Pero también ésta sirve para clarificar el espíritu del nuevo racionalismo rojo. Uno de los muchos mantenedores del auténtico parentesco y de la buena vecindad entre comunismo y existencialismo, Jean Domarchi, ha puesto de relieve algunos puntos de contacto entre marxismo, existencialismo y fenomenología. Pierre Naville, en el artículo titulado *Marx ou Husserl (La Revue internationale,* marzo y mayo de 1946) objeta indignado que «el lirismo de M. Domarchi tiende a oscurecer de nuevo los hechos que Marx se vio obligado a explicar dentro del marco de la dialéctica racional, volviéndolos a encuadrar en el plano de la conciencia o experiencia vivida, en el de las categorías filosóficas». Es cierto que Marx, en su juventud, «se vio influido» por la dialéctica hegeliana, pero insistir sobre un cierto hegelismo de Marx es tanto como «comparar el Marx de la madurez con el Marx de la juventud, es buscar a toda costa una fuente idealista al materialismo histórico e incitarnos a buscar también una explicación idealista a los desarrollos actuales de las luchas de clases. El antagonismo de clases, fundado en el desarrollo del régimen de producción capitalista, cuyo principio fundamental encontró Marx en la dialéctica materialista de la

producción y de la apropiación de bienes y servicios y no en la «conciencia miserable». Una vez más, no debe desnaturalizarse a Marx comunista e historiador por un Marx filósofo existencial» (íd.). Ni una migaja de idealismo (pues todo lo echaría a perder) debe injertarse en el materialismo histórico ni traerlo a colación para que explique los desarrollos actuales de la lucha de clases. La concepción marxista del desarrollo histórico de la sociedad debe ser rigurosamente mantenida sobre el terreno económico, pues de otro modo no se hace más que lanzar al viento un «lirismo» peligroso. Y todos saben que donde entran los poetas y la poesía, así como el incómodo problema de la persona, en seguida se meten y se ponen por medio los curas y la religión para hacer pedazos la dialéctica materialista de la producción y de la apropiación de los bienes y de los servicios, la dialéctica que todo lo explica. No en vano otro escritor, Merleau Ponty, observa en la misma revista que «nos haríamos una idea irrónea del marxismo y de sus relaciones con la filosofía si lo juzgamos por los trabajos de ciertos marxistas contemporáneos. Es evidente que para ellos la filosofía es sólo palabras, que no tiene ningún contenido, ninguna significación, y que ellos, como Auguste Comte en su primera época, quieren reemplazarla por la ciencia, y reducir el hombre a la condición de objeto de la ciencia. P. Naville escribía aquí mismo que la economía política debe adoptar el método de las ciencias de la naturaleza, que establece las leyes de la naturaleza social así como las ciencias de la naturaleza establecen las de la naturaleza física».

Naturalmente, los racionalistas modernos de *La Pensée* comparten la intransigencia de P. Naville y se encolerizan contra la revista existencialista *Temps modernes*. En vano Jean Paul Sartre, el corifeo triunfante de una corriente del existencialismo francés, condena lo absurdo del arte por el arte y se empeña en sostener que el escritor debe

«*s'engager*» al servicio del hombre, o sea que el arte no debe ser «una actividad de lujo». ¡Pobre «*engagement*» de Sartre! «Se halla *engagé* a pesar de él mismo al servicio de reacción» (*La Pensée,* n. 6, p. 133). Sartre escribe: «El escritor está situado en su época: cada palabra tiene resonancia. Cada silencio también. Tengo a Flaubert y Goncourt por responsables de la represión que siguió la *Commune,* porque ellos no han escrito una sola línea para impedirlo...

»Como el escritor no tiene ningún medio para evadirse, queremos que abarque estrechamente su época; ésta es su única posibilidad...» Y en seguida indica la Redacción de *La Pensée:* «Sartre olvida las páginas emocionantes de *L'Éducation sentimentale,* en las cuales estigmatizaba la feroz represión de las jornadas del 48...» (íd.). El lector no comunista se pregunta: ¿pero qué tiene que ver toda esta historia de la represión del 48 con el arte de Flaubert? Que hubiera tratado de impedir o no esta reacción no tiene ninguna importancia; sólo se trata de saber si Flaubert es un artista o no lo es y dentro de qué límites. También en Francia, donde los estudios de estética no se hallan al nivel propio del gusto de los racionalistas más o menos rojos, Maurice Mouillaud (citado por la misma *Pensée*) se hace la misma pregunta: ¿en qué medida se puede condenar una obra en nombre de su filosofía? La obra de arte tiene un valor en sí, y, en cuanto tal, es preciso juzgarla *d'abord;* después... No, sentencia el articulista de *La Pensée*: «El arte está al servicio del hombre, y no el hombre al servicio del arte» (*La Pensée,* n. 6, p. 133). Es decir: el arte está al servicio de la ideología comunista y no ésta o cualquier otra al servicio del arte, en el caso de que el artista sintiera la necesidad, para expresar su mundo, de una determinada ideología presupuesta e impuesta.

Sartre, evidentemente, no parece que sea tan «ortodoxo»

hasta ese punto. Como él mismo declara, el fin de su revista es el de orientar al hombre para que se libere, «a actuar sobre su constitución biológica tanto como sobre su condicionamiento económico, sobre sus complejos sexuales tanto como *sobre los antecedentes políticos de su situación*» (*La Pensée,* n. 6, p. 134). Y declara explícitamente que su revista «no servirá a ningún partido». Herejía imperdonable y por consiguiente excomulgada por *La Pensée,* la cual, ante tanto escándalo, se confirma en su profunda convicción de que «decididamente, sólo los comunistas saben unir indisolublemente ideas y acción» (n. 6, p. 134). No hay nada que hacer, amigos «reaccionarios»; ante todo se han de reedificar el hombre y la sociedad, el arte y la filosofía, la ciencia y la religión; después de un universal suicidio metafísico y una destrucción *ab imis* de cuanto existe sobre la tierra, todo habrá que rehacerlo «con el proletariado».

Pero es otro el motivo profundo por el que los «racionalistas rojos» de *La Pensée* combaten a los «racionalistas rosa» de *Temps modernes* y en primer lugar a Sartre: *in cauda venenum.* Lo vemos escrito sin reticencias: «Pero es imposible no percatarse hasta qué punto es tendenciosa esta filosofía, a pesar de la fe religiosa, como ha señalado Garaudy. La desesperación y la angustia de los existencialistas, su concepción metafísica de una libertad humana desprovista de base alguna es, evidentemente, terreno fértil para todos los misticismos (?)» (*La Pensée,* n. 6, p. 135). Y si los discípulos de Sartre, los desvergonzados, no van a ayudar a misa ni a tocar las campanas de Notre-Dame, no constituye un mérito para el gazmoño existencialismo, sino que se le ha de atribuir más bien a «lo que tiene de absurdo el dogma cristiano» y a la «imposibilidad de creer en Dios sin hacerle al mismo tiempo responsable de todas las miserias inútiles de la creación» (íd.). Sin tanta gracia de Dios, los *Temps modernes* y J. P. Sartre pueden consi-

derarse al nivel de la revista *Esprit,* una de las muchas y «ridículas» revistas católicas; y esto hasta el punto de que Emmanuel Mounier ha podido escribir, después de haber señalado oportunamente las diferencias entre las dos revistas, que «La Revista del existencialismo es una revista del personalismo». Es cierto que el misticismo de Sartre no es el cristiano, pero esto no importa: «La filosofía existencialista es una filosofía reaccionaria en su principio y peligrosa para la juventud» (íd., p. 136). «En su principio» significa: límites de la existencia humana y, por tanto, posible peligro de que se haga necesaria (Dios no lo permita) la solución religiosa; misticismo, que, en todo caso, viene a nublar el cielo estrellado del puro economismo; apariencia, aunque sólo sea tal, de la libertad humana y de la persona. Pero estas son cosas de las que está prohibido hablar en la gran reconstrucción de la humanidad «con el proletariado». Menos mal que se sirve de «lo absurdo» del dogma cristiano y de la «imposibilidad» de creer en Dios sin hacerlo al mismo tiempo responsable de todas las miserias materiales de la creación.

Nos tomamos la libertad de preguntar a los nuevos teólogos del «racionalismo moderno»: si no lo es Dios, ¿quién es entonces el responsable, habida cuenta de que existen estas «misères inutiles»? Respuesta infalible: los reaccionarios. ¿Y quién son los reaccionarios? — Los burgueses y los creyentes. — ¿Y en qué creen? — En el Dios responsable de todas las miserias de la creación. Por lo tanto, a vosotros, archipoderosos racionalistas modernos o rojos, os sirven para algo esos tipos absurdos que creen en un Dios todavía más absurdo, al menos os sirven para cargarle con la responsabilidad de todas las miserias inútiles. Entonces, ¿por qué queréis eliminarlos? En caso de hacerlo, no tendríais una cabeza de turco tan oportuna. Y puesto que las «inútiles miserias» (desgraciadamente, pero así es) siempre existirán, ¿no os veréis obligados,

una vez hayáis eliminado a los que en la actualidad creen en el Dios cruel, a cargar la responsabilidad sobre las espaldas del nuevo mundo proletario y de la democracia progresiva? Y si quitáis este miserable aspecto negativo que, según vosotros, es el dogma y el Dios cristiano, ¿cómo podrá funcionar con un solo cuerno la dialéctica materialista, teniendo como tiene necesidad de dos? ¿Os conviene transformaros de bueyes en rinocerontes? ¿Pero qué estoy diciendo? Responderéis en seguida que, en aquel paraíso (como, efectivamente, sucede actualmente en la U.R.S.S.) no hay miserias inútiles, sino que todo son riquezas útiles, todo va como miel sobre hojuelas y acontece en el mejor de los mundos posibles, según el obstinadísimo optimismo de Pangloss.

De todos los peligros que acechan a la sociedad y que la hacen misérrima (la burguesía, la libertad, la persona, el arte, la moral), el que mayor preocupación proporciona a los racionalistas rojos, hasta el punto de llevarlos al insomnio, es el misticismo, Dios; en suma, la religión. Mientras la humanidad no se haya arrancado del alma la supertición de Dios, será desgraciada. «El hombre es el porvenir del hombre», dice el poeta rojo Francis Ponge, parafraseando un versículo de las sagradas escrituras reveladas de Karl Marx: «El hombre es el ser supremo del hombre». El hombre es el porvenir de sí mismo: inmanentismo absoluto que han suscrito a cuatro manos no pocos idealistas y racionalistas «occidentales», grandes y pequeños, que luego hacen profesión de sacerdotes de la libertad. Si el hombre es el porvenir del hombre, el hombre carecerá evidentemente de porvenir, mientras piense en un Dios y se preocupe de aquel «místico» (diría un racionalista rojo) y «antipático» (diría un racionalista sanguíneo) futuro en que consiste la supervivencia del alma. Por lo demás, ¿cómo podría sobrevivir el alma? ¡Un mínimo de coherencia lógica, por favor! Si es necesario arrancar a Dios del alma, es preciso

arrancar también el alma del pecho del hombre. De otro modo, ¿cómo se podría arrancar a Dios? Ese Dios, esa fábula milenaria que los hombres se cuentan y que todos escuchan, ese «mito» indestructible e indomable, está tan radicado en el alma, tan arraigado, que no hay manera de arrojarlo fuera sin arrancar con él también el alma. Por consiguiente, de un solo tajo, deben ser eliminados el alma y Dios al mismo tiempo. Después de esta poda radical, será cuando el hombre vegete vigoroso en los instintos, en los sentidos y en los miembros, será una célula de la gran humanidad-bestialidad mecanizada y planificada, será soberanamente feliz. Nada vendrá ya a turbar la «masa», nada antieconómico, burgués, reaccionario o no progresista, como las bagatelas de Dios, de la libertad, del alma espiritual, de la dignidad de la persona. Así, pues, ¿es o no es, según el dios-Karl, el hombre el ser supremo del hombre?

Pero a estas alturas será mejor que cite entre comillas los profundos pensamientos de los escritores de *La Pensée,* porque no quiero desperdiciar nada y porque no deseo que mis lectores vayan a suponer que me he propuesto transformarme en un escritor humorístico.

Un lector de *La Pensée,* residente en Lila y en pleno uso todavía de su sentido común, perplejo ante ciertos artículos enfocados contra el misticismo cristiano (entre los que se halla uno titulado *Sobre algunas fantasías evangélicas,* n. 5, 1945), debidos a la sublime inspiración de René Maublanc, uno de los colaboradores de la revista escarlata, escribe una carta al articulista, en la que le plantea algunas objeciones. El pobre lector de Lila (digo pobre, ya que aún no está curado del misticismo ni de las fantasías evangélicas) dice en el fondo: el hombre se define por la razón y, por consiguiente, debido a ella se diferencia del animal. Frente a un hombre que piense de otro modo sobre este respecto, tenemos una alternativa:

o decimos que carece de razón (por el hecho de no pensar como nosotros), es decir, que es un animal, y entonces podemos incluso eliminarlo si lo consideramos dañino, actitud ésta, de lo más «lógica en la perspectiva materialista», o pensamos que tiene la razón como nosotros, que es hombre, y entonces es preciso estar de acuerdo en que su pensamiento es más rico, que él es más razonable y que su racionalismo es más integral. En conclusión, vosotros, ateos, carecéis de sensibilidad para ciertas experiencias, que los místicos, en cambio, sentimos profundamente; por consiguiente, nuestra razón es más rica que la vuestra y nosotros somos los verdaderos racionalistas. Escuchad cómo responde René Maublanc. No todo el pensamiento del hombre puede ser calificado de razonable. «Sin ser un espantoso sectario, creo poder afirmar que hay tanto enfermedades mentales como enfermedades físicas, y que uno tiene derecho a definirlas como *desatino*. Añado a todo esto, que la dialéctica materialista no me conduce ni por asomo, a pesar del temor de M. d'Hendecourt, a acribillar, como si fuesen perros rabiosos, a los pobres desgraciados atacados de dicho mal» (n. 7, p. 118). ¿Acaso es razonable, continúa diciendo el articulista, un epiléptico como Dostoiewski por el hecho de que tenga experiencias que los mismos animales no pueden tener? Esto no implica, se apresura a decir Maublanc, que «yo considere como atacados de enfermedades mentales, de vicios o de taras a todos aquellos que tengan creencias religiosas» (íd. p. 119); pero, al fin y al cabo, no salimos de lo mismo. Es cierto que es un loco, un epiléctico, el místico que supone «una iniciación personal», una especie de «gracia» «atribuida a los elegidos». Contra el *desatino* de un excéntrico semejante, es más racional, se halla dotado de auténtica *razón,* el hombre «racionalista que no admite nada que no pueda explicarse, demostrarse, probarse por la experiencia o el razonamiento, y no apela a ninguna facultad inexplicable, misteriosa,

imponderable, que le aclararía tinieblas que son inaccesibles a la razón o al sentido común» (íd., p. 119). Huelga cualquier comentario.

Naturalmente, si por casualidad se pudiera demostrar (cosa «irrazonable», propia de epilépticos y de locos) que Dios existe, todo el racionalismo rojo se haría amarillo de bilis y se cubriría con la palidez de la muerte; ¡adiós porvenir del hombre en el hombre! Veamos ahora cómo otro escritor de *La Pensée* lanza sus reproches acerca de este punto contra el «compañero» Georges Mounin. Éste se había permitido la libertad de lanzar en *Confluences* una herejía, apuntando «la alegría que los comunistas podrían experimentar si por casualidad Dios existiera». ¡Pero qué *por casualidad!,* nada *por casualidad,* clama *La Pensée.* Todas estas cosas no son más que «hipótesis hasta tal punto gratuitas que se transforman en chocantes» (n. 6, p. 137). ¿Habéis oído? Para los comunistas stalinianos la sola hipótesis de la existencia de Dios ¡es «ofensiva»! ¿No se le podrían ocurrir al señor Mounin hipótesis menos importunas y sobre todo más alegres? Mira que ocurrírsele a un «compañero» nada que menos que pensar que los marxistas se alegrarían si se pudiera probar que Dios... Éstas no son más que bromas de mal gusto; de por medio está el porvenir del hombre e incluso... ¡el infierno!

Por lo demás, no hay necesidad de pensar en tan extrañas hipótesis: *el marxismo es la verdad.* Lo dice el mismo Mounin, casi arrepentido de haber formulado la extravagantísima y angustiosa hipótesis de la existencia de Dios. Está en un «error» y cae en la «calumnia» quien acusa a la ideología comunista de «exigencias dictatoriales»; el *comunismo,* en cambio, es *favorable a la libertad.* He aquí el argumento aducido: «Al mismo tiempo que el intelectual busca, tiene el deber de conservar su libertad de espíritu ante el mundo de los hechos que contempla: no deja de ser libre *más que frente a la verdad que ha*

encontrado. El marxismo, no solamente no niega esta objetividad sino que busca las condiciones más firmes. Así es el dogmatismo marxista» (*Confluences,* n. 7, p. 752). En otro pasaje, se apresura a indicar el articulista de *La Pensée*: «Recordemos por el contrario que todos los seminaristas católicos deben pronunciar, antes de ordenarse, un sermón antimodernista que les prohibe toda libertad de búsqueda» (*La Pensée,* n. 6, p. 137). Y transcribe por entero la fórmula del juramento antimodernista.

Detengámonos un momento a considerar este punto fundamental. Según Mounin, la libertad reside en la búsqueda, no en la conclusión de ésta: cuando la búsqueda ha conquistado o descubierto la verdad, ya no hay libertad, sino aceptación. Frente a la verdad, la única libertad posible es la de reconocerla; no somos libres para negar la libertad que ya se ha encontrado (porque tal acto de negación no sería libertad sino arbitrio), sino libres de ser y de vivir en la verdad. Este discurso es exacto y Mounin tiene razón. Sin embargo, es evidente que aquí se trata de una libertad metafísica o, mejor dicho, teológica sin más. La verdad frente a la que no somos libres, es decir, frente a la que sólo tenemos la suprema libertad de no querer más que la verdad, de ser únicamente libres en la Verdad, no es una verdad cualquiera, que también puede ser modificada o acrecentada, sino la Verdad absoluta.

¿Puede aceptar el marxismo esta concepción de la libertad? Ya hemos visto cómo *La Pensée* reprocha a los existencialistas «la concepción metafísica de una libertad humana» y cómo la considera buena «para todos los misticismos». En efecto, una libertad metafísica presenta el peligro de una «evasión» en la religión y se adapta mal a una ideología que no quiere saber nada de un «yo» que no sea célula de la «masa» y que no se resuelva totalmente en la praxis, en la concreción del materialismo dialéctico, del que haya desaparecido hasta la sombra de la sombra

del misticismo. Téngase en cuenta, sin embargo, que la concepción existencialista de la libertad es rechazada, no por sí misma, sino porque «no descansa sobre absolutamente nada». En cambio, sería aceptada en el caso de que descansara en un todo. Ahora bien, es precisamente este *todo* el que el marxismo cree poseer. En efecto, el marxismo se presenta como la verdad del porvenir, verdad absoluta, infalible, dogmática y, por consiguiente, como la nueva *religión* del futuro, dotada de todos los caracteres antitéticos a las del cristianismo católico, excepto el de ser una religión, *la* religión. Y entonces, quien busca y «todo el que busca», puede libremente indagar «el mundo de los hechos que estudia», pero con dos condiciones: *1)* que estas investigaciones particulares que incluso pueden partir de puntos divergentes sean orientadas recta y «ortodoxamente» hacia el logro de la verdad, que es el marxismo, en el que debe (y no puede menos que) converger toda forma de libre actividad humana; *2)* que hallada la verdad (el marxismo), el investigador «deje de ser libre». En la base de este concepto de libertad existe el presupuesto dogmático («así es el *dogmatismo* marxista», dice Mounin) de que el marxismo es *la* verdad, con sus dogmas (que no son fruto de una revelación divina, sino de la razón humana), que forman no una teología (Dios no existe), sino una antropología atea que, sin embargo, tiene el carácter absoluto de la teología revelada. Así, pues, nada de «discurrir sobre Dios», sino «sobre el hombre», pero con el carácter absoluto en orden a la verdad, propio de lo divino y revelado. La misma fe que un cristiano tiene en la Revelación y un católico en la infalibilidad del Papa, la misma fe, digo, tiene un comunista ortodoxo en el dogma marxista y en la infalibilidad (de los principios) de Karl Marx. A propósito de esto, es significativa la alusión que *La Pensée* hace al juramento antimodernista que la Iglesia exige de los seminaristas o futuros sacerdotes.

Por consiguiente, no nos encontramos frente a un sistema político-económico-social cualquiera, sino frente a una ideología materialista, que se presenta con la universalidad y la absolutez de una religión infalible. Que el marxismo es algo más que una economía o una táctica política ha sido bien advertido por H. Ch. Desroches en su escrito *Marxisme comme humanisme prophétique* (en *Économie et Humanisme,* mayo-junio, 1946): «Filosofía, economía, estrategia y táctica no agotan por tanto el contenido del Marxismo. Es algo más lo que subtiende todo el resto — una intuición en la cual los textos de Marx, especialmente los textos de su juventud, llevan los vestigios ardientes; un conjunto de opciones fundamentales en el interior de los cuales una percepción de orden supra-racional y lírica nutre el movimiento de la razón misma, esperando propagar sus ondas hasta las ramificaciones extremas de la obra. Estas percepciones y opciones que constituyen la nutricia tierra del marxismo, constituyen también — despojando la palabra de toda significación peyorativa — su contenido profético. Desde este plano, el marxismo plantea problemas teológicos que deben ser, por lo tanto, tratados teológicamente» (4). Por consiguiente, se trata aquí de una religión, pero es una religión precisamente del ateísmo,

4. El P. Desroches continúa con un paralelismo entre la «crisis» del siglo XII y la del XIX, del que resalta con toda nitidez la contraposición entre Cristianismo y marxismo.

«Por primera vez en la Cristiandad, dice, en el siglo XII, Aristóteles reveló a la conciencia occidental que la materia formaba parte de la definición del hombre. Esto provocó una crisis. Tomás de Aquino la resolvió y demostró que este arraigo del hombre en el acá servía finalmente para su encauzamiento hacia el más allá.

Por segunda vez, en el siglo XIX, Marx viene a demostrarnos que la materia forma parte de la definición de la humanidad. Lo que el pensamiento de Aristóteles declaraba sobre el individuo humano, el pensamiento de Marx lo declara sobre la comunidad humana. Que ello provoque una crisis es más normal que Marx una a su afirmación de la materia la negación de Dios. Un Tomás de Aquino mostraría que esta afirmación de la materia, por el contrario, sirve para afirmar a Dios. Tiempo ha de venir en que esta demostración teórica y práctica será sin duda un hecho. Es para el hombre y el cristiano la condición para un gran futuro y una gran esperanza.»

del Hombre colocado en el puesto de Dios, transformado en Dios mismo, pero del Hombre como Humanidad total estructurada por el marxismo, es decir, como anti-Humanidad radical desde el punto de vista del Cristianismo. En este sentido, el hombre es el porvenir del hombre; el hombre es el ser supremo del hombre, como escribe Marx.

Hasta una sola palabra sería superflua si con ella se tratara de poner de relieve el peligro mortal que el marxismo, así concebido, representa para el mundo occidental e incluso para el simple o genéricamente cristiano y, por tanto, no comunista, pues ello es de todo punto evidente. Y representa un peligro no sólo para nuestros principios religiosos y morales, sino también para la concepción más rudimentaria y primitiva del hombre y de la naturaleza humana. Por esto el marxismo ortodoxo, que se configura como religión auténtica y verdad absoluta — con sus dogmas y sus cultos — no se combate únicamente (advertencia ésta que creo importante) sobre el terreno político, económico y social. También es verdad que la batalla sobre este terreno, dentro de ciertos límites, es necesaria, pero no decisiva. El marxismo, sobre el terreno social y económico, como reivindicación de una mayor justicia social, tiene sus buenas razones y sería inhumano y antisocial (además de peligrosísimo) no reconocer los derechos de vida material y espiritual de las clases trabajadoras. Sobre este terreno, el comunismo sólo se combate arrancando de sus manos su programa social, demostrando que puede ser realizado con métodos más conformes con los principios más elementales de la vida civil y humana, sin necesidad (o, mejor dicho, en contra) de todas sus nefastas superestructuras ideológicas y de sus métodos. Pero esto no es suficiente o, mejor dicho, si lo es sobre el plano de la praxis, es insuficiente en el de la teoría. La lucha en el plano político, social y económico es un aspecto, el que servirá para hacerle perder el atractivo (tan poderoso para los

hombres) de ser el sistema del verdadero bienestar material. Sin embargo, es necesario que pierda también el atractivo en el terreno más estrictamente ideológico, en el plano del pensamiento teorético. También es poderoso este atractivo, pues la divinización del hombre, el hombre como ser supremo del hombre, capaz de verdad absoluta como Dios, el misticismo y la superstición de la razón son monstruosidades que ejercen una tremenda sugestión. A la razón humana le agradan terriblemente las lisonjas y las caricias, y al hombre le resulta cómodo no tener jueces superiores de sus acciones. Sobre este plano no tiene nada que hacer la lucha política; es preciso contraponer teoría a teoría, sistema de principios a sistema de principios, religión a religión. Por esto, en el plano teórico, la lucha tiene lugar entre Cristianismo y comunismo, o, mejor dicho, entre Catolicismo y comunismo, habida cuenta de que sólo el Catolicismo, precisamente porque es la verdadera religión de Cristo, es el cristianismo inmutable e insobornable, a diferencia de las otras iglesias cristianas (más débiles a la hora de la acción) frente al poder político. En rigor de verdad, el comunismo se combate en sus dogmas, contraponiendo al ateísmo el teísmo, al humanismo ateo del Dios-Hombre el humanismo teísta del Hombre-Dios, a la negación de la persona humana la afirmación de su valor, a la negación de un futuro ultraterreno la certidumbre de un destino de inmortalidad, al éxito mundano la gloria celeste; es decir, demostrando sin lugar a dudas la espantosa pobreza espiritual del comunismo, su bestial inhumanidad, su furia destructiva frente a todo sentido, aun el más elemental, de la vida individual y asociada. Todas las demás fuerzas pueden concurrir a esta obra, pero la fuerza única y determinante es una sola: la Iglesia de Roma; digo la Iglesia y no un partido político cristiano, cualquiera que fuere. Y en el terreno teórico, la lucha debe ser conducida sin titubeos ni concesiones. Sobre todo, es necesario no

dejarse halagar por cierto renaciente cristianismo genérico, laico, racionalista e inmanentista, es decir, del tipo crociano, digámoslo así para entendernos, caracterizado por aquello de «Porque no podemos dejar de llamarnos "cristianos"». También los marxistas más moderados o simpatizantes tratan de demostrar, basándose sobre todo en los escritos filosóficos, que son los más cercanos a Hegel, que Marx no desconoce la «significación» de la religión y que, por consiguiente, no rechaza «el principio mismo de una fenomenología de la religión». Así se expresa Merleau-Ponty en *La Revue Internationale* (cit.). Y continúa: «No se trata, pues, de negarle toda significación, sino descubrirle su significación humana, de tratarla como la explicación simbólica del drama social y humano. El pensamiento comunista no debe dar menos que la religión, sino más, puesto que ésta vuelve a sus fuentes y a su verdad, que son las relaciones concretas de los hombres entre sí y de éstos con la naturaleza. No se trata de reemplazar la religión del templo por la religión del laboratorio, y de poner en lugar del Santísimo Sacramento un cilindro registrador, sino de comprender la religión como el esfuerzo fantástico del hombre para reunir a los otros hombres en un mundo distinto, y de reemplazar este fantasma de comunicación por una comunicación efectiva en este mundo de aquí». Claro está a qué cosa se reduce el «reconocimiento» de la religión en Marx, tan claro que, concedido esto, los marxistas ortodoxos, que sin género de duda son más coherentes, combaten la religión hasta destruir su misma semilla, por considerarla el «opio del pueblo», según la definición de Lenin.

Volviendo a los racionalistas rojos de *La Pensée,* nos urge poner de manifiesto una vez más los principales fines que persiguen sus colaboradores: *1)* demostrar que no sólo «la inteligencia francesa» es comunista, sino que el materialismo ha sido sin más y sigue siendo «el genio» de

Francia; *2)* llevar a cabo la propaganda más aduladora de la Rusia soviética. El primer fin, de carácter cultural, está en fundición y depende de este último, por lo que al móvil político, partidista, se subordina el cultural. Por cierto que *La Pensée* recibe de Maurice Thorez (así como éste de otros) las precisas indicaciones de los temas que se han de discutir y de los programas que se han de desarrollar.

En verdad que es un cometido ingrato el de demostrar que la verdadera tradición francesa filosófica y cultura es el materialismo; de la Francia de Bossuet y de Pascal, de la Universidad de París en el siglo XIII, de los Santos y de Juana de Arco, del mismo jansenismo, que sólo podía surgir en un ambiente de fuerte tradición cristiana, etc. Y, sin embargo, los escritores de *La Pensée* no se desaniman. Naturalmente, el caballo de batalla es el Iluminismo, el siglo del racionalismo, de la ciencia, de La Mettrie, de Holbach, de Helvetius. No obstante, los racionalistas rojos parecen ignorar (o lo fingen) que el iluminismo francés es mucho más complejo que su simplista reducción al materialismo; que desde hace no pocos años se está llevando a cabo una revisión crítica del mismo Iluminismo conducente, con fundamento, a demostrar lo erróneo de algunas valoraciones, a patentizar cómo ya en el Iluminismo se encuentran elementos románticos y espiritualistas, que sirven de preludio al idealismo alemán y al subsiguiente espiritualismo francés, así como también a probar que la calificación de antihistoricismo se ha de someter a fuertes limitaciones, etc. Ni una sola línea prueba que los autores de los tremendos artículos de *La Pensée* tengan la más mínima noticia de todo esto. Además, aun admitiendo que el iluminismo francés y el siglo XVIII sean materialistas, no constituyen en rigor de verdad todo el pensamiento francés y tal vez sean muy poca cosa dentro del complejo de la filosofía francesa comprendida desde el siglo XIII

a Pascal y desde el filósofo De Maistre a Maine de Biran, a Blondel y a la recientísima «Filosofía del espíritu». ¿Y qué representan en el complejo de la espiritualidad, en su sentido más amplio, de la Francia «cristiana», a la que tanto debe la cultura católica y cristiana? Decir que el genio de Francia es tradicionalmente materialista es tanto como decir que el genio de Italia es mahometano.

Y, sin embargo, Henri Mougin, no caracterizado más que por esto, por ser hasta ahora el filósofo oficial de *La Pensée,* en un estudio de tres largas y densas entregas, *El espíritu enciclopedista y la tradición filosófica francesa* (n. 5, 1945, pp. 8-18; n. 6, 1946, pp. 25-38; n. 7, 1946, pp. 65-74) se propone demostrar dicha tesis (enciclopedismo = materialismo = tradición filosófica francesa) con una falta de seriedad y con una cierta simulación de cientificidad. Sin embargo, Mougin sabe (como lo saben sus colegas de la revista, por ignorantes que sean de filosofía) que Descartes no sólo es un gran pensador francés, sino que Descartes es, en general, la filosofía francesa; y que mientras no se demuestre que Descartes es materialista, la filosofía francesa no se convencerá jamás de que el materialismo es su auténtica tradición. Y Mougin llega hasta el absurdo empeño de revelar a Francia y decirnos a todos los demás que Descartes es materialista, a pesar de que los escritos de Descartes, una imponente tradición cartesiana y una formidable literatura en torno al filósofo estén dispuestos a desmentir una pretensión tan extravagante como ridícula, al menos en los términos en que lo intenta Mougin.

Dicho autor sigue el procedimiento de indicar paradojas en Descartes: «la paradoja del pensamiento y de la extensión», «la paradoja de las matemáticas y de la experiencia», «la paradoja de la metafísica y de la física», «la paradoja del *cogito*». Examinemos cualquiera de estas «paradojas». Si la unidad de pensamiento y de extensión

en Descartes, dice Mougin con mucha agudeza, fuera posible reduciendo la extensión al pensamiento, entonces sería «evidentemente imposible de sostener que el cartesianismo es enciclopedista» (n. 6, p. 25). Si, en cambio, fuera posible la reducción inversa, se podría sostener que el cartesianismo es «enciclopedista». Veamos cómo argumenta Mougin: «En el mismo plano de la distinción entre pensamiento y extensión, existen tanto la una como el otro, aunque con una existencia teóricamente distinta. Es preciso también interpretar la existencia de la extensión. Hay unidad del uno y de la otra; la extensión existe. Existe gracias al pensamiento, porque es una idea clara e inteligible por completo; pero existe también independientemente de toda idea clara e inteligible» (*La Pensée*, n. 6, 1946, p. 28). El pensamiento es el método para conocer la extensión, pero la extensión rebosa el pensamiento. En efecto, hay un punto en el que la extensión afirma la propia existencia, por el hecho mismo de que ya no es inteligible por el pensamiento (deja de ser clara y distinta). Por consiguiente, la extensión existe «más allá» de una correspondencia cifrada en la relación pensamiento-extensión, en cuyo límite el pensamiento independiente «se detiene». He aquí, pues, la solución de la paradoja: «Habrá primacía de la extensión y de sus movimientos: la existencia más larga de la extensión se transformará en anterioridad de hecho y en un primado de derecho; en existencia primera de la extensión, viniendo por detrás, una existencia del pensamiento que no será más que una existencia segunda» (íd., p. 29). Por consiguiente, el «artesianismo es enciclopedista». El razonamiento es irrebatible en su ingenuidad total; no toda la materia es reducible al pensamiento claro y distinto; luego la materia excede al pensamiento; luego es más extensa que el pensamiento y existe independientemente de él; luego hay un primado de la materia sobre el pensamiento; por consiguiente, Des-

cartes es materialista. Hagamos por nuestra parte un razonamiento idéntico sobre otro asunto: no siempre la gracia vence al pecado, porque el hombre es libre; hay pecados que ofrecen resistencia a la gracia y se afirman independientemente de ella; luego el pecado es más extenso que la gracia; luego hay un primado del pecado con relación a la gracia; luego la caridad no es la doctrina de la gracia, sino la doctrina del pecado; luego el Cristianismo es...

Concebida la distinción entre pensamiento y extensión como «teórica y puramente abstracta», siendo en cambio el hombre concreto unión esencial de alma y de cuerpo, se sigue que es preciso resolver la «paradoja del *cogito*» contra todas las interpretaciones idealistas de Descartes: no hay un *cogito* independiente de todo objeto existente, sino que existe el *cogito* «en la extensión», nuestro pensamiento «en nuestro cuerpo». Conclusión: «Hay paradoja del pensamiento considerándolo independientemente de la extensión, pero la unión del pensamiento y de la extensión no es paradójico; hay paradoja de matemática considerándola independientemente de la ciencia, pero la ciencia no es paradójica; hay paradoja de un *cogito* considerándolo independientemente de todo objeto existente, pero la unión de cuerpo y alma, el alma teniendo materia y extensión, *la mens corporea* no son paradójicas» (*La Pensée,* n. 7, 1946, p. 96). Éste es el cartesianismo del siglo XVIII, «el de los Enciclopedistas».

Éstos y otros ejercicios pseudocientíficos serían tolerables si ellos, y con ellos los demás escritos de *La Pensée,* tuvieran fines culturales y de estudio. En cambio, el fin principal de la revista es uno solo: la apología, en Francia, de la Rusia soviética. Sobre este fin, *La Pensée* no deja lugar a dudas y descubre sus cartas sin prudencia alguna. Marcel Prenant, de la Sorbona, se propone ir «de la biología al marxismo» y demostrar que «el materialismo dialéctico, es el método de la ciencia misma, sintetizada

y prolongada hasta sus límites extremos, por sus propios procedimientos y sin dogmatismo, pero con la fuerza de voluntad de no retroceder ante ninguna de las consecuencias así experimentalmente descubiertas» (*La Pensée,* n. 6, p. 3). En la Revista ni siquiera se lee una palabra sobre este asunto de carácter científico, sino cinco páginas de propaganda política, con el fin de decir que el resultado de la perfección científica ha sido llevado a cabo por la «Academia comunista» de la U.R.S.S. Frédéric Joliot-Curie, Premio Nobel y miembro del Instituto, en una nota de cuatro densas páginas «sobre la ciencia soviética», no emplea una sola palabra que no sea de elogio desmesurado. Transcribo algún que otro pasaje. Después de 1917, «en la U.R.S.S., como he tenido ocasión de ver, gracias a numerosos viajes que he hecho antes de esta guerra hacia allí, la ciencia y la técnica se desarrollan en un clima particularmente favorable. Los científicos glorificados y estimulados, se dedican con entusiasmo a sus trabajos, sin cargos de conciencia, sabiendo que las aplicaciones de sus descubrimientos sirven a la edificación socialista para el bien de todos. La investigación científica, en el laboratorio, se lleva a cabo en un ambiente colectivo. Allí, la ciencia está viva; no tiene ya el carácter descriptivo y contemplativo que había sido durante tanto tiempo el único que era mirado con buenos ojos, bajo el nombre de ciencia pura o ciencia desinteresada. Siempre respetando las tradiciones científicas que han dado sus pruebas, el hombre de ciencia es empujado a innovar con audacia. Se ama a la ciencia en la U.R.S.S., y todo está puesto a punto para hacer comprender la prosperidad que puede aportar a la sociedad, en la forma en que está concebida en ese gran país» (*La Pensée,* n. 7, 1946, pp. 29-30). Pero esto no es nada. Joliot-Curie sabe de ciencia cierta que un gran «dolor se apodera de nuestros colegas soviéticos al ver anunciarse la destrucción militar de nuestro país y el sufrimiento que

les ocasionaría el saber al centro del pensamiento francés bajo la bota del invasor» (íd.). Desde luego, sintieron un gran dolor por la Francia invadida por los alemanes; tanto dolor que la U.R.S.S. estipuló en 1939 el pacto de no agresión con la Alemania de Hitler, con objeto de repartirse a Polonia y permitir al ejército nazi no tener que batirse en dos frentes y así aniquilar en menos de un mes a Francia. Al artículo de Joliot-Curie le sigue otro de Jacques Nicolle, titulado *La vie en U.R.S.S.* En él todo se halla descrito minuciosamente: el Grand-Hotel, las calles, la libertad de los ciudadanos rusos, los transportes, la iluminación, la alimentación, etc. etc. Todo se describe minuciosamente y todo resulta óptimo: «muchos ascensores», «habitaciones con cuarto de baño (n. 7, p. 34)», «libertad individual (p. 35)», «alimentación abundante, sana y bien preparada», etc. etc. Y una y otra vez el elogio de Rusia, que se ha sacrificado por los demás, por liberar a Europa, sintiendo el gozo, sin embargo, de haber hecho esto desinteresadamente: «El pueblo soviético, que ha consentido enormes sacrificios y ha realizado un esfuerzo gigantesco, gracias al cual, no lo olvidemos jamás, Europa y Francia han sido salvadas, es ahora más entusiasta y más fuerte que nunca» (íd., p. 35). Podría seguir así durante muchas páginas.

A estas alturas nos preguntamos: ¿el «mensaje que el mundo espera de Francia», es decir, el «racionalismo moderno» o comunista, lo espera «el mundo» «de Francia» o de la U.R.S.S. a través de los stalinistas franceses? ¿Qué hay de «francés» en este racionalismo, tan anti-francés, anti-mediterráneo, anti-occidental y anti-cristiano, y contrario al mismo racionalismo laico francés? Me olvidaba: de francés está «el cartesianismo enciclopedista» o moscovita.

CAPÍTULO IV

CROCE TRAS LAS HUELLAS DE MARX

En abril de 1895 sucedió algo nuevo y decisivo en la vida espiritual de Benedetto Croce: Antonio Labriola, al que Croce había escuchado en sus lecciones de filosofía moral en 1884 y que quizá había despertado en él «un cierto interés» por la «cuestión moral», lo invitó en Roma a que leyese e hiciera imprimir «el primero de sus ensayos sobre la concepción materialista de la historia, y precisamente el que versaba sobre el *Manifiesto comunista*». Croce lo leyó y lo releyó, sintió que «de nuevo se inflamaba toda su mente» y no pudo apartarse ya «de aquellos pensamientos y problemas». Suspendió sus investigaciones sobre España en la vida italiana y se dedicó «durante varios meses, con ardor inefable, a los estudios, hasta entoncese desconocidos para él, de Economía». Y así, continúa el mismo Croce: «... estudié los principales clásicos de dicha ciencia y di una ojeada a todo lo que de no vulgar hay en la literatura socialista; y teniendo siempre como meta el hacerme con los puntos esenciales y el aclararme las cuestiones más difíciles, me encontré en poco tiempo enteramente orientado, maravillándose por ello Labriola...» y llenándose de «estupor» algún que otro amigo «economista de profesión». «Y los estudios de economía, que en el marxismo formaban una sola cosa con la concepción general de la realidad, o sea con la filosofía, me dieron ocasión

de volver sobre los problemas filosóficos, y particularmente sobre los de ética y de lógica, pero también, en general, sobre la concepción del espíritu y de los diversos modos de su actuar». Croce se propuso retornar a la historia «armado con la economía y con el materialismo histórico» y ya había esbozado una historia semejante para la Italia meridional. Los hervores marxistas hasta le dieron, «por primera vez, un aspecto de apasionamiento político»: «En aquel fuego quemé igualmente mi abstracto moralismo (recuérdese que la cuestión social se le había planteado a Croce unos años antes «como problema abstractamente moral»), y me percaté de que el curso de la historia tiene derecho a arrastrar y a aplastar a los individuos». Esto también porque Croce no sentía ninguna simpatía «por el liberalismo corriente y convencional de la política italiana». Enamorado del marxismo, creyó «respirar fe y esperanza en la visión de la palingenesia del género humano, redimido por el trabajo y en el trabajo» (5).

Antes de seguir adelante, formulemos algunos puntos de estas confesiones crocianas: *1)* Croce volvió a los estudios de filosofía a impulsos de los estudios de economía, y precisamente de la economía marxista; *2)* se percató bien, muy bien, de que el curso de la historia tiene derecho a arrastrar y a abatir a los individuos; *3)* confiesa que sus simpatías o, mejor dicho, el fanatismo y la idolatría por el liberalismo, es decir por la que será la «religión de la libertad», son muy posteriores. A continuación Croce fue el filósofo de la «Filosofía del espíritu», es decir de una concepción general de la vida que no podía ser ni economista ni materialista ni, por consiguiente, marxista. Esto vendría a comportar por su parte una distinta concepción de la filosofía y de sus problemas, un nuevo modo de entender la historia y, para ser liberal hasta la adoración de la

5. B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, Bari, Laterza, 1926, pp. 25, 28, 34 y 36.

libertad, el abandono de la convicción de que el curso de la historia tiene «derecho a arrastrar y a abatir a los individuos». Y, en efecto, según Croce, esto sucedió: «Pero aquel apasionamiento político y aquella fe no duraron; se vio corroída la fe por la crítica que fui haciendo — dice el mismo Croce — de los conceptos del marxismo, crítica tanto más grave en cuanto pretendía ser una defensa y una rectificación, y que se manifestó en una serie de ensayos compuestos entre 1895 y 1900, recogidos después en el volumen *Materialismo histórico y economía marxista;* y se vio menguado el apasionamiento porque *natura tamen usque recurrit,* y mi verdadera naturaleza era la del hombre de estudio y de pensamiento» (6). Así habría de apagarse el ardor marxista, no sólo como concepción económica, sino como visión general de la vida; el materialismo dialéctico habría de ceder el puesto al espiritualismo, también dialéctico, de origen hegeliano, como el marxismo, pero de un Hegel visto de distinto modo por Marx y reformado en su dialéctica.

Sin embargo, es evidente que los encuentros intelectuales dejan en todo hombre — y particularmente en el estudioso que tiene una propia personalidad y originalidad — huellas imborrables. ¿Qué señales indelebles dejaron impresas las uñas de Karl Marx y del marxismo en el espíritu y, por lo tanto, también en la obra de Benedetto Croce?

* * *

En su crítica del materialismo histórico, Croce se preocupó de someter a revisión los fundamentos de la economía marxista para demostrar su debilidad científica. Su crítica del concepto del plus-valor, un verdadero dogma del sistema, alcanza de muerte el corazón de toda la concepción eco-

6. *Ob. cit.* pp. 36-37.

nómica marxista, en su dialectismo fatal, revolucionario y profético. Croce, en los tiempos de la primera guerra mundial, podía escribir el célebre artículo *El final del socialismo* y maridarse entonces, sin peligro de divorcio, con el liberalismo, el cual, no hace mucho, le sirvió (como antes para la cautelosa polémica anti-fascista) para una abierta polémica anti-marxista, cuyo tema fundamental es la subordinación de las exigencias económicas y sociales a las exigencias que, en sentido amplio, se pueden llamar morales. Croce, además, creyó haber refutado las premisas materialistas del marxismo, punto de partida de la reducción de la historia al conflicto de las dos fuerzas antagónicas del capital y del trabajo y de la evolución de la misma historia a tenor de las diversas transformaciones de la estructura económica. Éste es precisamente el punto que nos parece equívoco y discutible.

Marx enseñó a Croce muchas cosas, de algunas de las cuales parece que el mismo Croce no tuvo conciencia. Le debe sobre todo una cosa: la revalorización del factor económico, al que no rechaza ni condena desde un punto de vista moralista como una actividad inmoral que haya de ser reprimida o acaso suprimida, sino que es considerado por él como una de las formas esenciales e ineliminables de la actividad humana y, por esto mismo, como uno de los coeficientes de la interpretación de la historia. La actividad económica no es por sí misma inmoral, sino que es fuerza vital y sana, teniendo una propia justificación y autonomía. Croce acoge plenamente este principio marxista, que distingue profundamente a Marx de Hegel y que da a la concepción marxista de la historia una nota clarísima (y hasta absorbente) de naturalismo más que de realismo auténtico y, a su dialéctica, un acento más materialista que concreto. Marx, en el fondo, arrancó al panlogismo rumiante y nivelador de Hegel un elemento de la realidad humana y lo fijó en su condición autónoma. Pero

la tendencia universalizadora del dialectismo hegeliano lo condujo al pan-economismo, así como también la esencial antinomicidad de dicho dialectismo le hizo profetizar catástrofes revolucionarias (el fin de la llamada sociedad burguesa) y el triunfo final, que todo lo solucionará, de la nueva sociedad socialista.

Hegel, el filósofo de la Historia, tenía, en el fondo, una mentalidad que se compadecía con la abstracción; Hegel, el sistematizador del idealismo racionalista o lógico, es el crítico de lo inmediato; es más, para lo «inmediato» tenía una especie de insensibilidad. Desde este punto de vista, Hegel — en comparación con la exaltación romántica del carácter inmediato, genuino y espontáneo de la «naturaleza» — es antirromántico, Hegel no estaba por las pasiones, por el instinto, por lo irracional, por la «vida». Croce en este punto es hegeliano, pero no hasta el punto de Hegel. Croce condena, de acuerdo con los románticos (o, mejor dicho, con algunos románticos), la concepción ascética de la vida, totalmente dirigida hacia el otro mundo, pero además se halla lejos de la exaltación de la carne y de una especie de mística de los sentidos. Sin embargo, capta, en armonía con sus intereses espirituales y con sus estudios, la verdad de la instancia romántica, es decir, el concepto de la autonomía del arte. No se puede dejar de tener en cuenta que los estudios del marxismo, que acentúa en la historia lo particular, también hayan influido en Croce aclarándole el concepto del arte como forma autónoma y original, como conocimiento de lo particular, transcendiendo así tanto el equívoco esteticismo romántico como la opuesta negación hegeliana, es decir, el concepto del arte como grado de conocimiento perfecto en sí e independiente y sin embargo inadecuado para substituir el conocimiento mediato del pensamiento. De un modo semejante, Croce (aquí la concordancia con Marx, como hemos indicado, es clarísima) rechaza una ética fundada en lo irracional y en

el instinto, negadora de las virtudes clásicas y exaltadora toda ella de la pasión rebelde e indomable, sino que capta la verdad de esta especie de mística de la acción, es decir, la autonomía del momento económico, del interés y de la pasión. De este modo, la reivindicación marxista de lo particular condujo a Croce (o al menos contribuyó a ello) a aclarar dos conceptos fundamentales de su concepción de la vida: la autonomía del arte y la autonomía de la economía. Y lo mismo que el arte, aun siendo autónomo, se demuestra inadecuado para substituir el conocimiento mediato o filosófico, del mismo modo la economía (y aquí Croce cree alejarse de Marx), realidad autónoma también e insuprimible, se muestra inadecuada para substituir a la vida moral, de la que sólo es la materia, el grado inferior, premoral (como el arte es el grado prelógico o alógico del conocer); es más, el carácter inmediato de la necesidad y de la pasión es superado en la superior conciencia ética, que es victoria sobre los instintos y sobre la animalidad. Por otra parte, la ética pierde todo carácter ascético; es ciencia mundana, vida según razón y virtud, sin rigorismos ascéticos y sin excesos pasionales.

En lo que hemos dicho se halla el núcleo central del pensamiento de Croce: *a)* autonomía del arte como momento prelógico o alógico del espíritu con su insuficiencia para substituir el conocimiento mediato o filosófico; *b)* por consiguiente, necesidad de establecer una relación entre arte y filosofía, entre conocimiento de lo particular y conocimiento de lo universal; *c)* autonomía del momento económico premoral o amoral y su insuficiencia para substituir a la vida moral; *d)* por consiguiente, necesidad de establecer una relación entre volición de lo particular y volición de lo universal, de lo útil y del bien. Arte, filosofía, economía y moral: cuatro formas distintas de la actividad del espíritu, entre las que hay implicación o circularidad: la filosofía niega el arte, pero al mismo tiempo

lo conserva como forma expresiva de la filosofía misma; la moral niega a la economía, pero a la vez la mantiene como elemento concreto e individualmente determinado. Lo mismo que no existe lo universal teorético sin la intuición, tampoco existe lo universal práctico sin lo individual, es decir, sin el grado económico.

Adviértanse dos cosas: *1)* los dos conceptos que Croce elaboró en primer término y en los que recayó directamente su interés son los del arte y de la economía, el mundo de lo particular, de lo individual, de lo concreto, que es el elemento nuevo introducido por Marx en el idealismo lógico hegeliano. La lógica y la moral nacen para aclarar aquellos conceptos y no en virtud de una directa necesidad de Croce, que ha quedado como el «filósofo» de las «dos ciencias mundanas: la estética y la economía», según el título de su conocido artículo. *2)* Él, lo mismo que Marx, privó a Hegel de cuanto en su sistema había de «teológico» o de «teologizante», les quitó al arte y a la moral todo elemento o sentido religioso y empobreció a la filosofía eliminando de ella el problema del ser. Ni misticismo ni ascetismo encontraremos en Croce, sólo pura mundaneidad o secularización absoluta, precisamente como en el mundo de la sociedad arreligiosa y anti-religiosa de Karl Marx.

Aun de lo poco que hemos dicho, si consideramos la importancia que tienen en la «sistematización» crociana de la realidad la estética y la economía y su derivación innegable de la reivindicación marxista de lo particular, resulta evidente que la influencia de Marx sobre Croce — a pesar de las críticas — fue decisiva y determinante. El estudio de Marx no es un simple episodio en el desarrollo de la vida intelectual de Croce, sino un encuentro de intereses mentales, cuya influencia fue duradera y profunda; así como también podemos decir que *Materialismo histórico y economía marxista* no es el resultado de unos años

de estudio sobre un argumento determinado, sino un libro que es una de las claves para penetrar y entender el espíritu del llamado crocianismo.

* * *

Por consiguiente, Croce acepta de Marx la revalorización del momento económico, su autonomía, su ineliminabilidad de la acción individual, ética, social y política. Creemos que Croce aceptaría esta conclusión que nosotros sacamos. Pero es más, incluso otros intérpretes ya han advertido cómo este concepto de Marx ha pasado a Croce (7). Ahora bien, ¿se detiene Croce en este punto o el «espíritu» del marxismo penetra toda su «filosofía del espíritu»? He aquí una cuestión de la que incluso la misma enunciación podría parecer paradójica y desconcertante.

Marx no reconoce otra estructura que la económica: es la única verdadera y fundamental, demiurgo de la vida de los individuos, de la sociedad y de la historia. Las otras formas de actividad — la política, la moral, la religión, etc. — son para el marxismo «superestructuras», que el materialismo dialéctico se encargó de reducir a la economía — estructura fundamental — o de eliminar, como nocivas y obstaculizadoras del advenimiento de la nueva y feliz sociedad socialista del mañana, de un mañana fatal e infalible. La dialéctica de Marx es de un determinismo mecanicista despiadado, «científico»: el futuro de la humanidad y de la historia está predestinado en virtud de la ley inmanente y universal que es la estructura económica, único valor válido y auténtico. En este punto podemos localizar la disensión fundamental entre Marx y Croce. Este último rechaza la reducción de todas las formas de la actividad humana a la economía, no se adapta al esquema

7. G. De Ruggiero, *Croce e il Marxismo*, en «La rassegna d'Italia», números 2 y 3, 1946, página 114 y siguientes.

marxista del desarrollo de la historia, ni a la subordinación de la ética a la economía. Revaloriza, sí, el factor económico en el hombre y en la historia, pero no admite el materialismo dialéctico o histórico, la reducción de toda otra estructura a la económica. Examinemos brevemente la cuestión.

Cuando Croce empezó su lógica, la reacción idealista contra la ciencia ya había anunciado y desarrollado ampliamente sus tesis fundamentales. La *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses* de Avenarius es del 1876 y la *Kritik der reinen Erfahrung* es del 1888-90; ya en 1903 aparecía traducida al italiano *Die Analyse der Empfindungen* de Mach. También *La Science et l'hypothèse* de Poincaré es del 1902 y *La valeur de la science,* del 1905, es contemporánea de la *Lógica* de Croce. Es innegable, por tanto, que en la concepción crociana de la ciencia pesa el influjo de la crítica de la misma ciencia, iniciada a fines del siglo pasado y que, como es sabido, no se limita únicamente a los nombres de los pensadores citados (pueden añadirse los de Boutroux, Bergson, Le Roy, Blondel, etc.). El carácter económico de la ciencia, el valor práctico y no cognoscitivo de sus conceptos, cómodos esquemas para ahorrar trabajo mental, así como la crítica del intelecto abstracto — que no había de encuadrarse en la teoría del conocimiento sino que más bien había de adscribirse al orden de la utilidad — eran casi lugares comunes a finales del siglo XIX y en los primeros albores del nuestro.

A pesar de esto, no hay duda de que la reducción crociana de los conceptos científicos y matemáticos a «ficciones conceptuales» o a «pseudoconceptos» empíricos o abstractos, cuyo acto no es ni de conocimiento ni de anticonocimiento, sino práctico, como también es práctico su fin («el de hacer posible por medio de un nombre la actualización y recopilación de multitud de representaciones

o al menos la indicación con la suficiente exactitud de la forma de operaciones a la que conviene recurrir para ponerse en condiciones de traerlas de nuevo a la conciencia y de volverlas a encontrar») ; es decir, no hay duda de que la reducción de las ciencias naturales y matemáticas a la economía se debe también al influjo de Marx y del marxismo. Por lo menos, Croce, ya convencido de la autonomía del elemento económico y de su esencialidad como forma de lo útil, era terreno abonado para esta reducción (8). La aceptación de la categoría económica de lo útil como momento autónomo de la vida espiritual y como contenido de toda acción, produce ya la primera consecuencia.

No sólo las ciencias naturales y matemáticas, sino también el derecho se reduce según Croce a la economía. Lo mismo que los conceptos científicos son pseudoconceptos que tienen valor práctico (clasificaciones), así las leyes son voliciones de lo general, es decir, de una clase de acciones. Su origen ha de buscarse en los «programas de vida» o de acción que los individuos se dan a sí mismos o imponen a los otros. Lo mismo que estos «programas», las leyes no se traducen nunca en realidad; en los hechos no se verifica nunca la perfección de la norma y los individuos no obran basándose en una u otra ley, sino en dos principios prácticos: el económico o el ético. Por otra parte, su radical historicismo impide a Croce distinguir entre un derecho imperfecto y un derecho perfecto o natural, al que le niega todo valor normativo. De acuerdo que para Croce la actividad legisladora puede orientarse, según los casos, hacia fines económicos o hacia fines morales, pero para él sigue siendo esencialmente económica. Data de 1907 la memoria titulada *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia.* Las leyes generales, contingentes, «mudables», «finitas», «irreales» («ficciones volitivas»,

8. Para la crítica de la ciencia, véase: B. Croce, *Logica,* páginas 15-17, 22-23 y especialmente los capítulos V. y VI de la parte II.

a las que corresponden las ficciones intelectuales de la actividad teorética) son útiles. Y la utilidad de la ley no reside ya en su actuabilidad, que es imposible (sólo es actuable el acto singular del individuo), «sino en esto, en que, para querer y efectuar el acto singular es preciso, de ordinario, comenzar dirigiéndose a lo genérico, del que aquel acto singular es un caso; es decir, dirigiéndose al grupo, del que aquel caso singular forma parte... La ley no es volición real y efectiva; sin género de dudas es volición imperfecta y contradictoria; pero precisamente por esto, es preparatoria para la volición sintética y perfecta. La ley, en suma, como volición de un ente abstracto, es, no ya volición real, sino ayuda a la volición real» (9). Por consiguiente, la actividad legisladora no es una necesidad moral, sino «genéricamente práctica», «meramente económica», considerada en sí misma. Por esto, también la actividad jurídica (ejecución de la ley) entra en la actividad económica. Sin embargo, las leyes tienen un valor orientador; y lo tienen precisamente todas las leyes y no solamente las recopiladas en los códigos: «Nosotros, que no somos juristas, sino filósofos, y que como tales nos está prohibido formar y adoptar distinciones prácticas y empíricas, debemos concebir como leyes, y considerarlas a todas iguales dentro de la única categoría de la ley», tanto la *Carta Magna* inglesa, como el Estatuto de la «Mafia» siciliana o de la «Camorra» napolitana; tanto la *Regula monachorum* de San Benito como la de la «brigata spendereccia» cantada por Folgóre de San Gemignano y por Cene de la Chitarra; tanto el derecho canónico, como el *droit parisien,* estudiado durante tres años por un cierto personaje de Balzac en el saloncito azul de una señora y en el rojo de otra (10).

9. B. Croce, *Filosofia della pratica,* páginas 352-53.
10. Véanse *Le leggi come prodotto dell'individuo* en la *Filosofia della pratica.*

No es éste el lugar adecuado para poner de manifiesto las gravísimas consecuencias que se siguen de la reducción del derecho a la economía, y la consiguiente responsabilidad de Croce, como teorizante, en tristísimos acontecimientos. La actividad legisladora reducida a la utilidad, individual o social, sea cual fuere, lleva consigo la negación de todo elemento de eticidad en el derecho e implica su violabilidad o su respeto, no en nombre de un principio superior, sino de una mayor utilidad. No hay una norma universal digna de ser respetada por sí misma (Croce niega el derecho natural), sino una norma que hay que aplicar o violar según los casos, según una mayor o menor utilidad, en nombre de la cual *todo es lícito*. No queremos concluir diciendo que la concepción del derecho sea idéntica en Croce y en el marxismo, pero indudablemente podemos decir que Marx influyó en la crociana concepción del derecho como economía.

* * *

Sabido es que Croce no quiere saber nada de la metafísica ni de sus problemas, de Dios, del mundo, del alma; que para él el problema del Ser es un no-problema, y que el problema de la trascendencia carece de todo interés. Los problemas «últimos» son problemas «hipotéticos», objeto de investigación únicamente para los «profesionales de la filosofía», para los «redactores de tesis laureadas» o para «trabajos de revistas y de academias» o de colecciones de «títulos de concursos».

Su solución es fruto no del pensamiento, sino de la «imaginación»; y así nacen las metafísicas de «hermosa planta», cosas «no pensadas ni realizadas», debidas a la «fe en el sentido pasional de esta palabra», sin que en ellas hayan participado ni la «crítica» ni la «obra». Al filósofo

no le queda más que comprender cómo han venido al mundo tales problemas, «irreales como problemas», pero «reales como esfuerzos ingentes, en su hibridismo de imaginación y conceptos, en su mezcla de voluntad y de veleidad». Por consiguiente, los problemas metafísicos y sus soluciones no tienen ningún valor teorético o cognoscitivo y, por tanto, entran en la actividad económica, «inútil» como pensamiento y «útil» únicamente para fines prácticos individuales. En efecto, se hace metafísica por oficio, para ganar concursos u oposiciones y conseguir un sillón en las academias; se hace metafísica para desahogar la fe «en el sentido pasional», para desahogar una especie de fe instintiva. Todos estos son motivos prácticos y de utilidad vulgar. En cambio, el verdadero «pensador» como Croce, se plantea problemas «concretos», «reales», históricos, morales y políticos, y se encuentra con «formas de actividad, con formas del hacer y, entre estas formas del hacer, con las formas del llamado conocer que también se ha... demostrado que es un hacer y un hacer que no es menos real que cualquier otro» (11). Por consiguiente, es filosofía todo lo que es forma del hacer, hacer concreto o concreto hacer, actividad y obra; aquí se afina y se clava el «investigador» y desprecia, con los ojos saturados del hacer, la embarazosa e inútil metafísica: inútil, en cuanto que no es fruto del pensamiento teorético, sino más bien de instintos prácticos.

La adhesión al hecho concreto es la nota característica de Marx respecto a Hegel y es la nota característica de Croce, que, no escaso de espíritu marxista, reduce también la metafísica a un elemento económico no-útil. Tampoco los marxistas contemporáneos, como Croce, quieren saber nada de metafísica, de problemas «inútiles», de «almas bellas», que se exilian de la tierra y viven (o, mejor dicho,

11. Hemos tenido presente la conocida memoria de 1919 *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze*, reimpresa después en los *Nuovi saggi di Estetica*, página 297 y siguientes.

no viven suspendidas y ridículas como el Sócrates de Aristófanes, en míticos ámbitos hiperuranios de triste memoria platónica, de aquel platonismo que ha de ser decapitado para el bienestar de una futura humanidad sublime. La metafísica es una manera de perder el tiempo, porque es búsqueda en lo abstracto y no en el concreto hacer; en la abstracta imaginación y no en el concreto pensar; movida por fines prácticos y por instintos pasionales y, por tanto, por motivos económicos; pero al mismo tiempo, como embarazosa abstracción, es económicamente inepta y, por tanto, se ha de eliminar de la sociedad como «cruel fantasma» (la expresión es de Croce)... improductivo. La metafísica es el fruto de una economicidad inútil, estéril.

Por consiguiente, para Croce, el problema de Dios es un pseudo-problema, fruto de la «imaginación». Pertenece a las «cosas no pensadas ni actuadas». Siempre la misma canción: donde no hay obras ni hechos, donde no hay «concreción histórica», no hay problema. Decididamente Benedetto Croce, como Marx y los marxistas, tiene el gusto despiadado y monocorde (monótono) de los hechos, que siempre son hechos que hay que justificar («sagrados»), aun cuando sean insignificancias. En efecto, un hecho insignificante es siempre un hecho, y, por lo tanto, siempre vale más que el mítico e inconcluyente Dios y que el pobre Cristo, antieconómico hasta hacer ahorcarse a Judas, que, sin embargo, había hecho un negocio. Si tal es el problema (me corrijo: el «pseudo-problema») de Dios, tal es también la religión, pseudo-problema también y fruto de la «imaginación». Naturalmente no desinteresada, sino *económica,* puesto que satisface, según Croce, necesidades prácticas y empíricas. En cuanto a la divinidad de Cristo y de la Iglesia, en cuanto a los dogmas, a los sacramentos, etc., no hay nada que discutir: todos son «mitos». No inocentes, sino interesados; la Iglesia ha legalizado el Cristianismo, ha establecido sus tribunales con que administra los Sa-

cramentos (12). Por tanto, juridicidad, que, en el lenguaje de Croce, significa economicidad. También para los marxistas, el Ser supremo de la religión «es creado por nuestra imaginación» y no es más que «un reflejo fantástico de nuestro propio ser» (13). También para los marxistas, «la enojosa ficción de la inmortalidad personal» del alma nació en los tiempos antiguos de la «ignorancia completa» cuando pensamientos y sensaciones no se atribuían al cuerpo, y ni siquiera (¡vaya ignorancia!) a «un alma particular, instalada en el cuerpo del que se separaba en el momento de la muerte»; cuando no se sabía, a ciencia cierta, de un modo irrefutable que conciencia y pensamiento no son más que el «producto de un órgano material, corporal, el cerebro», y que no es la materia un producto del espíritu, sino el espíritu, «el producto superior [menos mal] de la materia» (14). Benedetto Croce no habla así y se declara espiritualista absoluto, aun cuando la lógica de su inmanencia exige una neta y rotunda conclusión materialista. Sin embargo, dice con Marx y con Engels, que el problema de la inmortalidad del alma carece de sentido, es fruto de la ignorancia, sugerido por el ansia (por tanto, económico también) «de la inconcebible importalidad de un alma-substancia, es decir, del abstracto ente individual, separado de lo universal». Y no hay que recurrir en modo alguno a una exigencia fundamental y natural del hombre o a la evidencia de una superior justicia divina. Croce responde tranquilamente diciendo que «cuando la vida universal es cosa acabada, el juicio es vano (vana alabanza o paraíso; crueldad vana o infierno)» (15). Todas estas cosas no son más que «mitologías» que han de ser dispersadas, en

12. B. Croce, *Perchè non possiamo non dirci «cristiani»*, en «La Critica», fascículo VI, 1942 y después reimpreso en los *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, volumen I, página 11 y siguientes.
13. K. Marx y F. Engels, *Etudes philosophiques*, París, 1935, página 20.
14. Marx y Engels, *íd.*, páginas 22 y 87.
15. *Filosofia della pratica*, página 59.

honor de la corpulenta realidad histórica de las «formas del hacer». Se han de dispersar porque obstaculizan, improductivamente, el hacer. En efecto, el Medioevo, «salvo esporádicos conatos y raras chispas», sólo ha hecho un trabajo «banáusico»; el Concilio de Trento ha perseguido a los «severos fundadores de la ciencia físico-matemática de la naturaleza» y a todos los nobles espíritus sedientos de progreso, de libertad; el Sillabus ha condenado toda la civilización moderna, etc. (16). La Iglesia es la enemiga declarada de la cultura, de la civilización y del progreso (o, mejor dicho, de la «democracia progresiva») y, por esto, es anti-histórica, anacrónica, embarazoso resto arqueológico, que satisface necesidades e intereses económicos, que, a fin de cuentas, respecto a la verdadera economicidad, son antieconómicos y antiprogresistas. Lenin, que como Croce se inspira en Marx y en el marxismo, ha dicho que «la religión es el opio de los pueblos». Benedetto Croce suscribiría y diría de buena gana que la Edad Media, el Concilio de Trento, la Iglesia, el Papa, el Sillabus y los curas pretenden apagarlo todo, secar, esterilizar la civilización moderna en nombre de la religión, fruto de la «imaginación», de la ignorancia, de la fe pasional, del no-pensar y del no-hacer; en una palabra, de necesidades prácticas de una economía desviada, antieconómica.

* * *

Ahora bien, en medio de tanta concreción, ¿habrá al menos lugar, dentro de la moral crociana, para el individuo o, mejor dicho, para la persona humana? Según Croce, la meta absoluta de la vida y, por consiguiente, el ideal moral supremo, es la operosidad traducida en hechos, el infatigable y largo trabajo. No reside en la beatitud del

16. *Perchè non possiamo non dirci «cristiani»*, en *Discorsi*, cit., volumen I, página 20.

sabio antiguo o del asceta cristiano (al que satiriza Croce), sino en la factibilidad del moderno *homo faber*. Éste es el núcleo de su secularísima religión humana, de la pura fe y de la religiosidad que nace del pensamiento que acoge en sí mismo a la vida y es fecundo en frutos de nueva vida, como se lee en uno de los tan discutidos *Fragmentos de ética*. Dejando a un lado la genérica religión de la Humanidad (secularizada y desteologizada por Croce, en cumplimiento de un deber historicista) de sabor comtiano, mazziniano y de otros pseudo-apóstoles del siglo XIX defensores de una religión sin Iglesia, y dejando a un lado también el grosero desconocimiento de la potencia de acción de la mística católica (con tanto acierto puesta en evidencia, por ejemplo, por Bergson), propio de la tosca mentalidad del marxismo que mide la operosidad factible con su «norma», sobre este punto se le puede dar a Croce la razón: el trabajo es santo, es la cotidiana alegría del hombre. Pero parece que Croce se olvida de la persona humana y que no ve nada más que la obra: la historia, nos dice, no es de las personas, sino de las obras. Marx, como hemos visto con anterioridad, según la confesión del mismo Croce, le había enseñado de joven y de una vez para siempre que «el curso de la historia tiene derecho a arrastrar y a aplastar a los hombres». Croce nunca lo olvidó y no ha habido marxista más despiadado que él sobre este punto. Escuchémoslo: «La realidad y la verdad pertenecen siempre a la obra, que en el contexto empírico es siempre supra-individual, y en el contexto filosófico es siempre universal-individual; y la obra, una vez ejecutada, cualquiera que fuere, no se ha de rechazar o corregir, porque, tal y como es, forma parte indeleble del mundo que vive en nosotros y que con nosotros coincide» (17). El protagonista no es el individuo, «sino *únicamente* el espíritu que forma los individuos y los dirige hacia sus instrumen-

17. *Il carattere della filosofia moderna*, Bari, Laterza, 1941, página 143.

tos» (18). Por consiguiente, la realidad de la persona es la obra. Desde el punto de vista de la filosofía del espíritu, el individuo es «institución», es decir, es el Espíritu universal individualizado o especificado (19). O, como se lee en la *Filosofía de la práctica:* «El individuo es la situación histórica del espíritu universal en cada instante del tiempo, y por esto el conjunto de los hábitos que por efecto de las situaciones históricas se han producido». El individuo, real en el juicio práctico, no lo es en el juicio histórico, ya que la historia sólo conoce obras y no personas o individuos. La persona, según Croce, carece de verdad, sin que esto signifique que carezca de realidad, «sino simplemente que no es acto de verdad y que es forma práctica del espíritu con los peculiares instrumentos que se forja y que se consumen en la obra, en la que se funden sin dejar residuos» (20). «Simplemente», según Croce, el individuo muere en la obra y, como individuo, entra en el *juicio económico.* Nada de ideales ni de programas ni de enriquecimiento de la persona, nada de persona y obras, sino solamente obras. ¿Y qué son los otros? Cosas no verdaderas: son única y «simplemente» instrumentos de nuestro trabajo. Cada uno de nosotros es *instrumento* del propio trabajo: sólo cuenta la producción, la obra anónima. Ésta es la última palabra del juicio histórico que sella la muda tumba de la persona humana.

¿Y la libertad? ¿Qué es la libertad para Croce, el filósofo de la libertad y del liberalismo? La libertad crociana es una abstracción, en cuanto que no es libertad de la persona (que no existe más que empíricamente); es libertad «sin sujeto» y, por esto, «nombre vano» erigido en «ídolo» al que adorar, en fetiche de la «religión de la libertad».

18. *La storia come pensiero e come azione,* íd., 1940, página 208. La bastardilla es mía.
19. *Etica e Politica,* íd., página 53.
20. *Discorsi di varia filosofia,* cit., volumen II, páginas 148-49.

absoluto, que en otra parte y no sin razón hemos llamado «empirista». Ahora bien, si el individuo no tiene verdad, no pertenece al mundo de la teoreticidad; por consiguiente, es un concepto «práctico», no perteneciente a la moral, que es volición de lo universal, sino más bien a la utilidad, que es volición de lo particular. *La persona se reduce a la economía.*

Es cosa de preguntarse: ¿hay algo que resista a su reducción a la economía dentro del espiritualismo absoluto, inmanentista, historicista y humanístico de Benedetto Croce y del materialismo dialéctico, inmanentista, histórico y científico o naturalístico de Karl Marx. El elemento económico es autónomo y se ha de aceptar, como corrección del dialectismo hegeliano, en cuanto que da un sentido profundo e imprescindible de concreción a la realidad histórica; de lo que se sigue: *a)* las ciencias naturales y matemáticas se reducen a la economía; *b)* el derecho o la actividad legisladora se reduce a la economía; *c)* la actividad jurídica se reduce también a la economía; *d)* la metafísica no logra mejor suerte; *e)* la religión no sale mejor parada en dicha reducción; *f)* la persona se anula sin más en la obra y, con la persona, en las obras o productos del trabajo son enterradas la libertad y la moral. Todo lo real, identificado con la historia, queda así reducido a los *hechos,* a las *obras* de las que cabe (y sólo de ellas) un juicio histórico (21).

No hay duda de que la lectura juvenil de Marx fue decisiva para Croce; en el marxismo encontró éste el alma gemela, coincidente con sus intereses filosóficos y mentales. En el Prefacio a la tercera edición (1917) de *Materialismo*

21. Es superfluo advertir que el término «economía» es cosa muy distinta del de «economía política». Ésta, para Croce, es pseudociencia, «nada más que una matemática aplicada al concepto de volición o acción», de la que no indaga la naturaleza, sino que la somete al cálculo (*Filosofia della pratica,* p. 241). En el modo de concebir la economía política Croce está lejos de Marx.

histórico y economía marxista escribe Croce: «Si ahora busco las causas objetivas del interés que en mí se despertó Y nombre vano es también la moralidad en el historicismo hacia el marxismo y el materialismo histórico, veo que esto sucedió porque, a través de aquel sistema, me abría a la sugestión de la gran filosofía histórica del período romántico, y venía como descubriendo un hegelismo mucho más concreto y vivo que aquél al que estaba habituado en mis encuentros con discípulos y expositores». Además, en la concepción política, «el marxismo me remitía a las mejores tradiciones de la ciencia política italiana, en virtud de la firme aserción del principio de la fuerza, de la lucha, de la potencia, y de la satírica y cáustica oposición a las insulseces iusnaturalistas, antihistóricas y democráticas, a los llamados ideales del 89». Por tanto: sugestión del marxismo por su concreción histórica y, a renglón seguido, porque en la concepción política no está lejos de los principios de la *fuerza,* de la *potencia,* de la *lucha* (lo que equivale a decir, de la dictadura) contra las supersticiones iusnaturalistas y democráticas. Croce estaba precisamente convencido, lo mismo que el marxismo, de que la historia «arrastra» y «aplasta» a los individuos. Él, naturalmente, por su cuenta, sigue adorando la libertad, indiferente al problema social, amante de sus ocios humanistas, contrario a las groserías materialistas, incapaz de acción, de potencia y de fuerza, precisamente lo mismo que el bueno y detestado burgués. Pero acaso se hallen también de acuerdo en este punto; acaso el revolucionarismo místico, algo dotado de alma burguesa, la sienta felizmente en su seno. Con tal de que sea laica, historicista e inmanentista sin género de dudas.

* * *

Tal vez ninguno de nuestros lectores esté dispuesto a admitir de buenas a primeras esta reducción nuestra, aunque parcial, de Croce a Marx y todos, en cambio, se hallen prontos a objetar que el materialismo histórico no es el historicismo espiritualista o idealista crociano. Croce polemizó contra el naturalismo y el materialismo de los positivistas, identificó la realidad con el espíritu, etc., etc. Nos conduciríamos de mala fe si no dijésemos también nosotros que, a pesar de nuestra reducción, las conclusiones de Croce no son las de Marx y que el juicio crociano sobre la realidad no es idéntico al marxista. Demos aquí de lado a la cuestión de las relaciones entre Croce y el positivismo, cuyo ahondamiento también nos depararía por cierto sorpresas, y limitémonos al estrecho parentesco marxista.

Las conclusiones son distintas; más aún: podrían parecer opuestas. En el marxismo todo es materia, en el historicismo crociano todo es espíritu. Ahora bien, no siempre todas las conclusiones son rigurosas y legítimamente deducidas de las premisas. Es más, no pocas veces es necesario que trabajen generaciones de estudiosos y de pensadores para demostrar claramente cómo de ciertas premisas, de las que se habían sacado ciertas conclusiones, brotan conclusiones opuestas, las únicas que verdaderamente responden a aquéllas, mientras que las otras sólo derivan de ellas de un modo equívoco. Ahora bien, nos parece que en las filosofías inmanentistas e historicistas, de carácter espiritualista o idealista, hay un equívoco fundamental: el de teorizar la más rigurosa inmanencia y, al mismo tiempo, calificar las doctrinas como sistematizaciones espiritualistas e idealistas. Para nosotros, en cambio, el inmanentismo absoluto es siempre naturalismo y materialismo, aunque

concluya de distinto modo o en sentido opuesto; y, precisamente en cuanto inmanentismo y en cuanto absoluto, no es idealismo, sino todo lo más un momento transitorio del idealismo, siendo el auténtico y perenne idealismo trascendentista siempre, es decir, para entendernos, de carácter platónico (no platonizante). Evidentemente, un amplio y documentado estudio de esta cuestión nos llevaría lejos, por lo que nos vemos obligados a aplazarlo, no sin antes poner de manifiesto su importancia fundamental, en el sentido de que es la más adecuada para aclarar, aunque desde luego desarrollada, el equívoco esencial sobre el que, desde hace algún tiempo, se basan el pensamiento y la conciencia contemporáneos. El discurso acerca de Croce se entendería y Croce vendría a ser, con sus justas proporciones, como uno de los muchos aspectos de la cuestión general. Sin embargo, una cosa es clara — y esto es lo que nos interesa — incluso porque es irrefutable históricamente: el marxismo, hijo del hegelismo y una de sus más fecundas interpretaciones, parte, como el idealismo trascendental, de la premisa inmanentista. Precisamente en esta premisa, rigurosamente aceptada, coinciden Marx y Croce. Tanto Marx como Croce han desteologizado a Hegel, han eliminado lo que en el sistema había de metafísico, de trascendente, y han captado su historicismo no en cuanto centrado en el desarrollo dialéctico de la Idea, sino en su empiricidad. Primeramente Feuerbach, con su reducción de la religión al hecho humano, despojó el espíritu absoluto de Hegel de todo carácter teologal y de su universalidad lógica; luego Marx y Engels, partiendo de las premisas inmanentistas, y una vez rechazado el carácter hegeliano de la historia como resultado necesario del desarrollo dialéctico de la Idea, hicieron descender la historia misma al mundo humano e interpretaron su desarrollo como exclusivamente determinado por necesidades materiales y económicas. Croce acepta la premisa inmanentista, la más

rigurosa: humanismo autosuficiente, historicismo integral, humanización total del espíritu hasta privarlo de todo atributo de trascendencia. Partiendo de esta premisa concluye en el espiritualismo absoluto.

Aquí reside la incoherencia; y hemos visto cómo, aceptado el prejuicio inmanentista y asimilado el concretismo historicista de Marx, Croce se ve obligado a reducirlo casi todo a la economía, desde la ciencia a la religión, desde el derecho a la metafísica, hasta llegar a negar a la persona en la obra. Marx fue más coherente que Croce; Marx es el más coherente de los inmanentistas modernos y contemporáneos. *No se puede combatir eficaz y coherentemente* (es decir, según razón) *el marxismo si se acepta el inmanentismo. Toda doctrina inmanentista es de suyo, al menos «intencionalmente», marxista, es decir, materialista,* con todas las consecuencias que el marxismo comporta. Cuando hayáis negado la trascendencia, ya no os salvaréis del abrazo mortal (para el espíritu) de la tierra; cuando hayáis negado a Dios, ya no podréis afirmar al hombre, porque quien niega a Dios niega al hombre y viceversa; cuando lo hayáis reducido todo a *esta* vida y a *este* mundo, no tendrá sentido hablar de espíritu ni de valores espirituales y morales; cuando le hayáis quitado a una catedral la cúpula, ya no sabréis si se trata de una iglesia o de un establo. Creemos que es fundamental (prescindiendo de Croce, que, en lo que respecta a este problema, viene a ser un caso secundario y casi omisible) la claridad sobre este punto: no hay que caer en la ilusión de poder ser antimarxistas, espiritualistas, paladines de los superiores valores morales y humanísticos, cuando se acepta el prejuicio inmanentista. Admitido éste, se ha admitido todo: antes o después caerán aquellos valores, el espíritu se disipará, y aquel humanismo vendrá a ser tiranía de máquinas y de sociedad mecanizada, violencia política, dictadura, guerra, exterminio; es la fatiga de Sísifo que apuesta por sí mismo. Para vencer

el marxismo, es preciso que Sísifo suba al Calvario. El marxismo se combate de raíz: rechazando el inmanentismo. Sólo entonces partiremos de una premisa que incluso podrá hacer que discrepemos o convengamos en algunos puntos secundarios, pero que nos conducirá (no por incoherencia o por miedo, sino racional y valientemente) a conclusiones opuestas a las del marxismo e inconciliables con él en lo esencial.

Por esto reconocemos únicamente al pensamiento cristiano (al auténtico, no al disfrazado de un genérico y fácil cristianismo) y a la doctrina católica el derecho de llamarse antimarxistas, pues sólo sus premisas trascendentistas pueden conducir a conclusiones espiritualistas. Cualquier otra posición que niega la trascendencia no tiene este derecho y mucho menos la fuerza de oponerse, pues en su base se halla herida por el inmanentismo. Por esto el marxismo, desde el principio — y mejor aún hoy — ha comprendido que su verdadero adversario no es el liberalismo laico ni cualquier otra forma de inmanentismo, sino el Cristianismo. Y el Cristianismo ha combatido, combate y combatirá hasta el esperado exterminio. Por esto el marxismo es enemigo declarado del platonismo, que considera como una especie de tabes de la civilización occidental y lo desearía ver destruido hasta que no quedara de él ni el polvo.

El verdadero duelo, el auténtico, se da entre la trascendencia y la inmanencia, entre un mundo creado por Dios y un mundo no creado y sin Dios; por lo tanto, entre Cristianismo y marxismo. Lo demás, en comparación, son bagatelas: o equívocos peligrosos o rivalidades familiares o despecho entre enamorados. Si pudiera hacerse realidad lo imposible, es decir, si el Cristianismo pudiera morir de verdad, nada podría impedir en la actualidad el advenimiento feliz del marxismo, profetizado por su fundador. No hay alternativa: o trascendencia cristiana o inmanencia

marxista, aunque no se la considere marxista. Y creo que ya no queda mucho tiempo que perder para pensarlo manzonianamente antes de decidirse a elegir. Podríamos vernos sorprendidos por la violencia y obligados a sufrir lo irremediable, es decir, a no ser ya libres de optar.

CAPÍTULO V

EL ACTO «INACTUAL»

Estas páginas no se proponen volver a hacer una enésima exposición, ni exhaustiva ni parcial, del actualismo de Gentile; serían inútiles y poco respetuosas hacia el mismo Gentile, el cual, si aún estuviera entre nosotros, nos advertiría que no existe el «actualismo en sí» o de Gentile, sino que existe el Gentile de quien vuelve a pensar o actualiza a Gentile. Estas páginas pretenden ser ante todo un homenaje a su memoria y un testimonio de reconocimiento por parte de quien debe mucho a la meditación de sus escritos. También pretenden ser un acto de fidelidad, si fidelidad, en el mejor sentido del término, significa no adhesión a una doctrina, sino asunción de ella en su problemática para controlar críticamente sus soluciones, de las que, acaso, las nuevas podrán ser diversas y opuestas, pero que, precisamente porque estas últimas replantean aquella problemática y la vuelven a pensar con todos los problemas que la doctrina plantea sin resolverlos, no son dispares del espíritu que anima a las otras, sino con él conformes en la medida en que se oponen a las soluciones que el ahondamiento interno del sistema impide aceptar.

Debo precisar además que aquí no se tienen presentes todos los principales escritos de Gentile, ni todos los problemas que el filósofo hizo objeto de su meditación (no es una monografía crítica, ni siquiera un esbozo de mo-

nografía), sino sólo algunas páginas significativas (casi siempre tomadas de la *Riforma della dialettica hegeliana,* de la *Teoria generale dello spirito come atto puro* y de la *Filosofia dell'arte* (22), que se refieren a algunas determinadas tesis del actualismo y precisamente a las «centrales», de las que irradian las otras (secundarias respecto a aquéllas, aunque importantes) de estas últimas. Finalmente, del modo como son llevadas estas páginas, podrá ver el lector cómo y hasta qué punto Gentile, maestro de dos generaciones de estudiosos, ha influido en mi formación intelectual y cuál ha sido, al correr de casi veinticinco años, y continúa siendo mi reacción crítica.

* * *

1. *¿Qué es el actualismo?* En el prefacio a la primera edición de la *Riforma* (23), Gentile designa su filosofía como *idealismo actual,* puesto que «considera la idea que es el absoluto, como acto», o como espiritualmente absoluto, «puesto que sólo en un idealismo, que conciba la idea como acto, todo es espíritu». Es evidente que, si la idea es el absoluto y éste es acto del espíritu (es decir, la idea-absoluto es el mismo Acto del Espíritu y el Espíritu como acto), todo es espíritu. Esta doctrina... «parte de la ecuación del devenir hegeliano con el acto del pensamiento, como única categoría lógica concreta».

Por consiguiente, es idealismo actual el que hace la idea igual al absoluto y a la idea-absoluto igual al acto; al acto del pensar, se entiende, es decir, al acto como categoría lógica, que es ecuación del devenir dialéctico con el acto

22. Tengo presente la edición Sansoni de las «Obras completas de G. Gentile».

23. Esta obra será citada con la cifra *R. d. d. h.;* la *Teoría* con la *T. g. d. s.* y *La filosofia dell'arte* con la cifra *F. d. a.*

del pensar, que es el absoluto. Tal pensar es todo el espíritu; y, por esto, si la idea-absoluto es acto del pensar y el pensar es el espíritu y nada concreto y real hay fuera del acto (que nada presupone), se sigue una vez más que todo es espíritu. Por consiguiente, el idealismo actual identifica la idea con el absoluto; el absoluto con el acto; el acto con el acto del pensar; éste con la dialecticidad (hegeliana) y, por consiguiente, con la única categoría lógica concreta; el pensar con el espíritu; el Espíritu con lo Real, que es el acto mismo del espíritu. Nuestra doctrina, escribe en otro lugar (T. g. d. s., p. 230) Gentile, «es la teoría del espíritu como acto que pone su objeto en una multiplicidad de objetos, y a la vez resuelve su multiplicidad y objetividad en la unidad del mismo sujeto. Teoría que sustrae al espíritu a todo límite de espacio y de tiempo y a toda consideración exterior; también hace impensable toda su real multiplicación interna, en cuya virtud pudiera decirse que uno de sus momentos se dé condicionado por momentos anteriores; y, por consiguiente, hace de la historia, no el presupuesto, sino la realidad y concreción de la actualidad espiritual, fundando así su absoluta libertad. Tal teoría comienza con dos conceptos, que se pueden considerar como primer principio el uno y como último término de la misma doctrina el otro». Dichos conceptos, como es sabido, son «el concepto como autoconcepto» y «el absoluto formalismo» (es decir, la materia es puesta y resuelta por la forma).

En estas líneas se da toda la temática del actualismo con sus progresivas identificaciones, con todos los pasajes que, puesto el principio, resultan obligados, coherentes, inexorables. Queda por ver si el principio ha sido profundizado hasta satisfacer la crítica más exigente y rigurosa y si las susodichas identificaciones son legítimas y se hallan críticamente justificadas.

2. *Berkeley, Kant, Hegel.* Gentile alaba a Berkeley por haber captado claramente el concepto de la «idealidad de lo real», según el cual «la realidad no es pensable si no en relación con la actividad pensante por la que es pensable, y respecto a la cual no es solamente objeto posible, sino objeto real, actual, de conocimiento». Por lo tanto, podemos hablar solamente de cosas que son percibidas y que, por consiguiente, son objeto de conocimiento, ideas; el objeto, aunque se piense fuera de toda mente, es siempre mental (T. g. d. s., pp. 3-4). Pero Berkeley, según Gentile, contradice el principio fundamental de su pensamiento, cuando afirma que la realidad no es propiamente objeto y contenido de la mente humana, «sino el conjunto de las representaciones que corresponden a una Mente objetiva, absoluta y presupuesto de la misma mente humana» (íd.). Y en esto reside, añade Gentile, el «naturalismo» de Berkeley, ya que pensar el pensamiento humano como condicionado por el divino es tanto como reproducir para él la misma situación «por la que el pensamiento se encuentra frente a la naturaleza material... presupuesta por el pensamiento, como realidad que no recibe incremento del desarrollo del pensamiento». Concebida esta realidad, ya no es posible concebir el pensamiento humano, «porque una realidad que, frente al pensamiento, no crece, no continúa realizándose, es una realidad que no se puede concebir si no es excluyendo la posibilidad de concebir esta presunta o aparente realidad nueva, que sería el pensamiento» (íd. p. 5).

Por consiguiente, Berkeley perdió el concepto de la «idealidad de lo real» y cayó en el «naturalismo» por el hecho de admitir un Pensamiento eterno o una Mente objetiva (Dios), como presupuesto de la mente humana. Evidentemente, Gentile no tiene en cuenta: *a)* el problema interno al «espiritualismo» berkeleyano (y a todo espiritualismo) de no poder explicar el pensamiento humano

sin el Pensamiento divino, que, como vio muy bien Berkeley, es la condición que hace posible el pensar del hombre; *b)* el hecho de que la misma esencia del pensamiento y el mismo pensar en cuanto tal, en el interior de su pensamiento y, por tanto, intrínsecamente, descubre que es pensamiento y que es pensar *por* Dios, y que precisamente en cuanto que tiene su principio y su fin en Dios, no es adecuado ni adecuable por ningún objeto «puesto» por él, por lo que trasciende en su objetividad a la naturaleza; *c)* y que, sólo en cuanto no es adecuado por la naturaleza y tiene su cumplimiento en el Pensamiento eterno, se puede hablar de «espiritualismo», mientras que si el pensamiento, principio de sí mismo, tiene su adecuación en sí mismo, inmanentísticamente y en el desarrollo de sí mismo, es decir, en el orden de la naturaleza, no es posible en modo alguno escapar al «naturalismo». Es cierto que si se presupone la naturaleza con relación al pensamiento, como cosa acabada, no es posible concebir el pensamiento, que ya no tiene sentido; pero esto no significa que su naturaleza sea puesta o creada por el pensamiento y se resuelva en el acto de pensar, sino simplemente que la naturaleza tiene un significado, que es «verdad» y no «cosa», para el pensamiento que, pensándola, la «descubre» en su significado y en su verdad, haciéndola ser en este sentido lo que es. Es cierto que no debemos olvidarnos «de nosotros mismos que estamos presentes» en el acto con que concebimos «una realidad fuera de la mente», pues de otro modo el mismo concebir queda fuera del acto de concebir y ya no es el concebir de su sujeto pensante (más aún: ya no existe el concebir); pero de esto no se sigue que nuestra presencia en el acto de concebir la realidad signifique crear dicha realidad, hacer de ella un momento del proceso del pensar, «creador de la realidad» (íd. p. 6). Una cosa es reivindicar para el pensamiento el lugar que le corresponde, y otra

es decir que el pensamiento es «la totalidad» o «Realidad absoluta», es decir, Dios. La investigación crítica exige aclarar y precisar si el pensamiento es él mismo la Realidad absoluta, o si el pensamiento, precisamente él, y el acto de pensar en cuanto tal contienen en sí los elementos que prueban la existencia del Ser absoluto, cuya negación (o resolución en el acto de pensar) resulta contradictoria.

Ya en esta breve confrontación entre las exigencias del idealismo berkeleyano y las del actualismo gentiliano se dibuja nuestra posición crítica respecto a este último.

Si Berkeley descubrió (y después rechazó, según Gentile) el concepto de la «idealidad de lo real», Kant fue mucho más allá con el descubrimiento de la «síntesis *a priori*», alma del criticismo. Platón y Aristóteles — y toda la lógica formal, desarrollada por la Analítica aristotélica — parten del presupuesto gnoseológico de la absoluta objetividad de la verdad, con la que guarda adecuación el pensamiento lógicamente correcto; por lo tanto, «la verdad se conquista a través de la constitución del pensamiento que se modela sobre las relaciones de lo real o, si se quiere, de la experiencia». Indudablemente, la teoría kantiana de la síntesis *a priori* ha «agudizado inmensamente la conciencia de esta verdad», «de la absoluta relación de los conceptos». Pero Kant ha reavivado y rejuvenecido precisamente el «viejo» concepto de la relación, en cuanto que «la *relación 1.°)* no es *relación de conceptos,* sino ella misma *concepto; 2.°)* no es carácter objetivo de la verdad, sino *actividad del sujeto* que conoce la verdad». (*R. d. d. h.,* p. 4).

Es evidente que Gentile, en este discurso, pretende acercar y casi identificar posiciones y problemas que, en cambio, han de mantenerse distintos: las «ideas» platónicas, que constituyen un sistema, no se pueden reducir al aristotélico discurso apofántico y enunciativo; por otra parte, es

verdad que la absoluta objetividad de la verdad es tesis francamente platónica, pero no es en modo alguno un «presupuesto gnoseológico», ya que la verdad objetiva de que habla Platón es precisamente el «sistema de las Ideas», es decir, la Verdad en sí — y, por consiguiente, no un presupuesto gnoseológico, sino el Principio metafísico trascendente —, cuyo conocimiento innato es el presupuesto por el que nosotros, a través de la mimesis, tenemos el conocimiento (por imágenes) de las Ideas y de las cosas, que las limitan y que de ellas participan. Para Platón, la Verdad en sí o las Ideas son lo «pensado» y no lo «conocido»: «conocidas» son las imágenes de las Ideas en nosotros y las cosas, en las que las ideas se reflejan; «pensadas» son las Ideas como objeto de la Mente divina y de la humana, pero ésta no las conoce (en el estado de caída del alma en el cuerpo) por intuición directa; por consiguiente, el pensar, que existe por la visión originaria de las Ideas, se halla como velado, olvidado o despotencializado; de este fondo primitivo emerge el recuerdo, que es nuestro conocimiento de lo «pensado», «ocasionado» por el reflejo que de la Idea se da en las cosas y que suscitan las impresiones sensibles. La verdad no se conquista a través de la construcción del pensamiento que se modela sobre las relaciones de lo real o de la experiencia; la conquista de la verdad es el esfuerzo o la tensión (Eros) del alma hacia la Verdad y es esta tensión, ayudada por las imágenes sensibles, la que despierta el recuerdo, exalta la mente y le hace descubrir aquellas relaciones de lo real o de la experiencia. Son estas relaciones modeladas sobre la Verdad y sobre aquella «construcción del pensamiento» que constituyen el sistema de los λόγοι, imagen del de los εἴδα. Por su parte, Gentile entiende por objetividad de la verdad o por verdad objetiva únicamente la verdad como «objeto externo» al pensamiento, como si ésta pudiera ser verdad sin el pensamiento del que es verdad y como si decir esto viniera a significar

que la verdad debe identificarse con el pensamiento, ser el pensamiento mismo y, por esto, no ser ya objetiva; Gentile también identifica la verdad objetiva con lo «real», sobre cuyas relaciones viene a modelarse la construcción del pensamiento, mientras que la verdad para Platón se identifica con la Idea, que a fin de cuentas es el Ser, que es irreductible a lo real o a la experiencia, es decir, al mundo que llamamos real. Hay una objetividad de la verdad que no es lo llamado real objetivo o mundo de la experiencia y que no es «externa» al pensamiento humano, siendo más bien su objeto interior, aun siendo irreductible a él y no identificable con él en el sentido de que el pensamiento en cuanto tal sea él mismo la verdad.

He aquí por qué Gentile reduce el «sistema de las ideas» (principio metafísico) a la «absoluta relación de los conceptos» (principio gnoseológico) y, siguiendo las huellas de Kant, considera la relación no como «relación de conceptos», sino como concepto puro del intelecto, no como carácter objetivo de la verdad, sino como «actividad del sujeto» cognoscente de la verdad; lo que quiere decir que no hay conceptos *y* relación como relación de conceptos, sino la relación como concepto productor de los otros; y como la categoría es actividad del sujeto que conoce la verdad, la relación no es carácter objetivo de la verdad, sino del sujeto mismo en cuanto tal. ¿Pero qué verdad conoce la actividad del sujeto, identificada en este caso con la relación que es concepto y no ya carácter objetivo de la verdad? En otros términos: la relación es concepto cuya objetividad no pertenece a la verdad, sino a dicha relación, que es actividad del sujeto, el cual, añade Gentile, conoce la verdad. Ahora bien, ¿qué verdad conoce, si la verdad es la misma relación como concepto que, a su vez, es actividad del sujeto? Si no es objetiva la verdad (y si no hay una verdad objetiva en el sentido de no identificarse con la relación), pero lo es la relación-

concepto, que es actividad del sujeto, ella, como actividad subjetiva, es la objetividad y la verdad. Y entonces no se comprende cuál es la verdad que ella conoce, toda vez que es ella misma la objetividad y, por esto, la verdad. Conocimiento de la verdad por parte del sujeto significa aquí simplemente autoconciencia o conocimiento que el sujeto *tiene* de sí como *siendo* él la verdad. Pero si *es* la verdad no tiene sentido decir que tiene conocimiento de sí, ya que en tal caso el conocimiento de sí no es su tener o una «pertenencia» suya, sino su mismo ser. Ni siquiera se puede hablar ya de «conocimiento», sino sólo de «pensamiento»: el sujeto no «se conoce a sí mismo», sino más bien «se piensa a sí mismo» como aquello que *es* la verdad. La relación deja de ser concepto puro o categoría, ni es, como acto del concebir, la generadora de los otros conceptos, puesto que la relación-concepto en su objetividad es la misma actividad del sujeto. Ya no cabe dialéctica, mediación lógica.

Gentile añade que la síntesis *a priori* de Kant es categoría, «que no es objeto del pensamiento: no es algo pensado, ni, en rigor de verdad, un ente pensable, porque, como función trascendental, está más allá de la experiencia, en la que todo lo pensable es poco a poco pensado en virtud de la categoría misma». Por esto es concepto, pero un concepto trascendental, inmanente a los otros conceptos, que en él tienen su condición y que, respecto a él, son *a posteriori*. «De manera que, si los elementos de la síntesis se quieren llamar conceptos, son tales en virtud de un concepto del que dependen y sin el que no se representarían en modo alguno ante el pensamiento; por esto es el concepto originario, el verdadero concepto o *concepto puro*» (*R. d. d. h.* pp. 4-5).

Dejando a un lado cuanto habría que replicar sobre esta interpretación de la síntesis *a priori* kantiana, advertimos inmediatamente que una vez más se identifican el

momento del «pensar» y el del «conocer», y no puede ser de otro modo una vez que la categoría no es objeto del pensamiento, pues no es algo pensado ni pensable, sino sólo «función trascendental». Negado que exista una verdad-objeto del pensamiento, el pensamiento mismo es sin más la categoría o la funcionalidad trascendental; por consiguiente, no puede haber un pensar distinto del conocer y fundamento de todo conocer, ni una objetividad del pensar en el sentido de la verdad-objeto del pensamiento, sino en el de su actividad trascendental, la cual, como «función», no puede dejar de aplicarse a un contenido de experiencia sin el que sería algo vacío. Por consiguiente, el *a priori* es solamente la condición del conocer y el pensamiento sólo es «condición» y no «principio» del conocer; es «en función» del conocer (es esta función) y por sí mismo no es experiencia, no representa el momento de la objetividad primera, de la intuición originaria de la idea del ser o de la verdad, su objeto de experiencia interior. Tal objeto es, desde luego, algo «pensado», pero no en el sentido de que sea «en relación» al pensamiento, como si el pensamiento pudiera pensar la verdad objetiva antes o fuera de su objeto interior por el que es acto de pensar y que es la misma verdad objetiva, pero en el de que no es la misma actividad del sujeto pensante, sino más bien el objeto «pensado» como interno al pensar y siempre presente en todo acto del conocer, como el acto primero que constituye el pensamiento en su objetividad y que, en cuanto tal, es principio de todo conocimiento, por ello posible y respecto a ello ulterior. Ahora bien, si la categoría es función transcendental del pensar reducido al conocer, se sigue que: *a)* no tiene sentido decir que esté «más allá de la experiencia», en la que todo lo pensable (nosotros diremos lo cognoscible) viene poco a poco a ser pensado en virtud de la categoría misma, ya que esta última, como función transcendental, no está ni más acá ni más allá de la

experiencia entendida como contenido o multiplicidad de objetos (lo cognoscible o lo que Kant llama — *Crítica de la razón pura, Lógica trascendental,* p. 11, sec. III — «lo múltiple de la sensibilidad *a priori,* que la estética trascendental le presenta [a la lógica trascendental] para dar una materia a los conceptos puros del intelecto»); como «función» trascendental es *en función* de la experiencia, no pudiendo ser por sí misma experiencia, dado que ha sido negado que exista una verdad como objeto interior del pensar y la objetividad es la misma actividad del sujeto pensante, es decir, su funcionalidad trascendental. Gentile, con Kant, niega en este sentido la experiencia interior o la interioridad objetiva que es el pensar mismo en su objetividad (principio de todo conocimiento), y no puede dejar de negarla una vez que la Idea es reducida a función. Por consiguiente, existe el «conocer» — la actividad trascendental o función en la que todo lo cognoscible es sucesivamente conocido en virtud de dicha actividad —, no existe el «pensar», acto primero o síntesis originaria ontológica, que es el *sujeto pensante* en la verdad o idea, que es *objeto interior,* que lo constituye como pensante y por esto como actividad pensante «en acto», *en, por* y *con* el ser, su objeto o idea. *b)* Una vez establecido que el pensar es trascendentalidad en función de la experiencia como contenido o materia, no existe un pensamiento que sea autoexperiencia (Gentile sostiene que sí, en cuanto que el concepto es siempre autoconcepto); más aún: el sujeto pensante nunca es experiencia de sí, sino la experiencia de lo cognoscible a medida que lo conoce. Decir que la experiencia de lo cognoscible es siempre experiencia del sujeto no es responder al problema que aquí estamos planteando, que es el del pensar, que, en cuanto tal, ya es experiencia de sí y no de otro. La «autoconciencia», en Gentile, no puede dejar de ser incluso ella «trascendental», «función» suprema en función de lo cog-

noscible, es decir, del mundo de la experiencia o de lo múltiple de la sensibilidad. Por esto, el «Yo pienso» es, en el fondo, aquello con que se conoce y respecto a lo cual hay cosas cognoscibles y conocidas, es función pura; en sí no es ni pensar ni conocer; es más: en sí no es en modo alguno: se resuelve totalmente, en su existir y en su ser, en su actividad trascendental. *c)* Es verdad que todos los conceptos ulteriores tienen su condición en el concepto trascendental y originario y que, por tanto, son posteriores respecto a él; pero también es verdad que este condicionante (que a fin de cuentas es el pensamiento) es él mismo, no sólo condicionado por los otros conceptos, sino, precisamente porque el pensamiento es pura trascendentalidad, también es *todo él* en función de los otros conceptos posteriores, que, desde luego, dependen de él (sin él no se representarían en modo alguno ante el pensamiento), pero también él depende de ellos y no sólo «gnoseológicamente», ya que para conocer tiene necesidad de lo cognoscible que ha de conocer, sino también «metafísicamente», ya que toda su capacidad y todo su objeto, el que forma una ecuación con él y le da cumplimiento como trascendentalidad, es lo múltiple de la experiencia; dicho concepto es la condición del conocimiento del mundo, pero es condicionado por el mismo mundo, con el que guarda adecuación como función trascendental, sin posibilidad de conocer otra cosa, de aspirar a conocer una realidad que no sea la del mundo. Esto es sin género de dudas coherente, una vez reducida la idea a concepto, el concepto o la categoría a función del intelecto, la objetividad a la misma actividad trascendental del sujeto. Ésta viene a ser «el concepto originario, el verdadero concepto o concepto puro», el mismo *concebir* o *conceptus* («el mismo pensamiento como acto de pensar, por el que se constituye lo pensado») o el acto del concebir (*R. d. d. h.*, p. 5). El momento del pensar se pierde, porque se

pierde la Idea o el ser objeto del pensamiento, que originariamente se halla constituido en esta objetividad. En efecto, para Gentile, «el concepto del conocer» es «el mismo ser», como si el ser pudiera ser un puro concepto; y «nuestro conocer es la misma experiencia», que no se funda en modo alguno en el presupuesto «de una oposición entre realidad por conocer y principio cognoscitivo», sino en la «absoluta inmanencia de los dos términos en la relación cognoscitiva» (y por esto hay adecuación absoluta entre realidad por conocer y principio cognoscitivo), por lo que la actualidad del sujeto, por una parte, y la del objeto, por otra, implican su presencia recíproca en un acto que es cognición absoluta (*R. d. d. h.*, pp. 241-245). Y así, negado el ser en el conocer, es negado el mismo principio de todo conocer que es el ser objeto del pensamiento que excluye (niega o resuelve) el ser, vidad que le es originariamente presente. El espíritu ya es prisionero del mundo y ya no queda posibilidad alguna ni de una metafísica del ser ni de una metafísica del pensamiento. En efecto, la metafísica del pensamiento preconizada por el idealismo trascendental como «resolución» o «madurez» crítica de la «vieja» metafísica del ser, brilla por su ausencia, y es justo que así ocurra por el motivo de que sólo hay una metafísica, que no es del pensamiento que excluye (niega o resuelve) el ser, ni del ser que excluye (o niega) el pensamiento: es la metafísica del ser que es ser o idea o verdad presente al pensamiento y al mismo tiempo del pensamiento que piensa en el ser y que es pensamiento como acto originario o intuición fundamental del ser mismo, su objeto interior, pero irreductible a la subjetividad del pensar y al conocimiento de lo real, que en aquel acto tiene su principio, sin que éste tenga en el conocer, cuyo objeto es lo real, su adecuación y su fin último cabal.

Por consiguiente, Gentile reduce la idea a categoría

y ésta a acto. Ni siquiera Hegel, observa, tuvo un claro concepto de la absoluta actualidad de la idea como categoría y en esta deficiencia radica «la causa primera de todos los defectos advertidos en la estructura del hegelismo». Hegel, en efecto, tuvo una «intuición vaga» (no el concepto) del devenir como unidad del ser y del no-ser, que constituye todo el problema de la dialéctica. Le escapó el concepto porque, en vez «de realizarlo, para pensarlo dialécticamente y conforme al principio de la identidad del ser y pensamiento», lo analiza, apropiándose así del proceso analítico «de la lógica aristotélica regida por el principio de identidad, de donde el verdadero proceso hegeliano es el de la síntesis *a priori,* en virtud del cual no se une lo idéntico, sino lo diverso» (*R. d. d. h.,* pp. 15-22). Hegel parte del concepto del ser, puro ser, privado de toda determinación. El ser en cuanto tal no es pensable, porque se le piensa como nada o no-ser o ser que no es. «Pero, como puede observarse, si la indeterminación absoluta del ser lo iguala en rigor de verdad a la nada, resulta que de este modo no tenemos aquella unidad de ser y no-ser, en que consiste el devenir; no existe aquella contradicción entre ser y no-ser, de que habla Hegel, y que engendraría el concepto de devenir (*T. g. d. s.,* p. 55). La deducción hegeliana de este concepto está viciada por el error propio de la dialéctica entendida como dialéctica de lo pensado más que del pensar y esto demuestra, incluso a propósito del filósofo de Stuttgart, «la imposibilidad de pensar dialécticamente una realidad que hayamos de pensar prescindiendo del acto mismo de pensarla, es decir, como realidad en sí, presupuesta por el acto con que se piensa» (íd., p. 54). El ser, idéntico al no-ser en el devenir, que es lo único real, no es el ser que Hegel define como el absoluto indeterminado, «sino el ser del pensamiento que es sujeto del definir y que, en general, piensa; y es, como vio Descartes, en cuanto piensa,

o sea *no siendo* (porque, si fuera, el pensamiento no sería lo que es, un acto) y por tanto poniéndose, deviniendo» (íd., p. 56 y *Sistema di Logica,* vol. II). Una cosa es concebir la realidad dialécticamente (realidad pensada o pensable), y otra es definir la realidad como dialéctica (realidad pensante).

La crítica de Gentile a Hegel, de la que brota el actualismo, merece que nos detengamos brevemente en ella. Ante todo, la fórmula hegeliana: al ser absolutamente indeterminado se le piensa como «no-ser», no es idéntica a la otra: se piensa como «ser que no es». La primera, «el ser que es nada o no-ser» tiene una determinación, la de la nada o del no-ser, pero ésta es tal que viene a identificar el ser y la nada haciendo imposible la generación del concepto del devenir. La segunda fórmula, el «ser que no es», no es en modo alguno reductible a la del «ser es no-ser o nada», ya que puede significar que el ser no es ser, pero es devenir. En este caso, Hegel habría puesto el devenir al comienzo y sólo aparentemente lo habría deducido del ser-no ser; es decir, que el devenir no nace ya del ser que, pensado como absolutamente indeterminado, es nada o no-ser, sino que es puesto ya en el ser que no es, es decir, que se piensa «no como ser» (que es distinto del pensarlo «como no-ser»), sino como devenir. Por esto, al principio, pensando el ser, no se piensa el ser indeterminado que es nada, sino el ser que es devenir, es decir, se piensa ya inicialmente el devenir. Pero, en tal caso, el devenir es postulado inmediatamente y ya no se engendra dialécticamente de la contradicción. Gentile cree que las dificultades del hegelismo residen en el hecho de que Hegel sigue presuponiendo una realidad respecto al pensamiento, que, de este modo, resulta imposible pensar dialécticamente; a nosotros nos parece que las dificultades residen precisamente en la concepción hegeliana de la dialéctica como dialéctica de oposición y de resolución de los términos, dialécticamente puestos, en la

síntesis y que tales dificultades permanecen idénticas en la «reformada» dialéctica gentiliana.

Según Gentile, Hegel concibe el devenir como unidad de ser y de no-ser; «analiza» su concepto en vez de «realizarlo», es decir, no lo piensa dialécticamente. Hegel une lo idéntico, no lo distinto, lo único que engendraría el concepto. Y es que Hegel piensa dialécticamente la realidad y no la define como dialéctica; su realidad es todavía pensada y no pensante, es todavía el ser y no el pensamiento con que el ser se identifica, es decir, es presupuesta como realidad en sí (objetivismo) respecto al acto de pensar y, por consiguiente, es imposible pensarla dialécticamente; su devenir es identidad de ser y de no ser y no de pensamiento y ser, como lo es para Gentile, que, identificados pensamiento y ser, define la realidad como dialéctica, por lo que no es ya presupuesta al acto del pensar.

Aceptemos por un momento la triada que Gentile pone en lugar de la hegeliana: ser del pensamiento — no ser del pensamiento — devenir. Este ser del pensamiento es el ser idéntico al no ser en el devenir, que sólo es real. Y entonces: el ser del pensamiento, como el pensamiento es pensamiento y es acto, es el *no-ser* del pensamiento mismo, es decir, el pensamiento *es* en cuanto piensa, o sea no-siendo. Su ser es el ser que no es, porque es el ser del pensamiento, que no es ser; y el pensamiento que no es, *deviene*. Sólo así el devenir es pensado dialécticamente y conforme al principio de identidad de ser y pensamiento. Pero de este modo el devenir queda sin justificar y no se ve cómo puede nacer; si el ser es el ser del pensamiento, que *es* en cuanto piensa, es decir en cuanto *no-es* — es no siendo —, también aquí el ser (del pensamiento) y el no ser se identifican y no existe la contradicción entre ser y no-ser, que engendraría el devenir. El ser del pensamiento no es pensable, ya que se le piensa como ser del pensamiento que es acto, como no-ser o ser que no es y que, por consiguiente, de-

viene; por esto el devenir es identidad de ser y de no-ser del pensamiento. Pero si es esta identidad, repetimos, no hay devenir, porque no hay contradicción entre ser y no-ser del pensamiento. El devenir como identidad entre ser y pensamiento es devenir como identidad entre no-ser del ser del pensamiento y el pensamiento, en donde el *ser* del pensamiento es idéntico al no-ser del mismo pensamiento, que *no es* pensable como ser, porque, si lo fuera, no sería lo que es, un acto, sino que sería ser, es decir, no pensamiento. En la dialéctica «reformada» se presenta la misma e idéntica dificultad que en la de Hegel: el concepto del devenir no surge y por esto no hay dialéctica; Hegel se detiene en el Ser, puro ser-no-ser, nada; Gentile, en el ser del pensamiento-no ser del pensamiento. Y lo mismo que en Hegel el Ser ni siquiera se resuelve en el No-ser, por el motivo de que ya es la Nada, así en Gentile tampoco se da la resolución del ser en el pensamiento, por el motivo de que el ser del pensamiento es ya no-ser, es decir nada de ser, dado que el pensamiento, según él, es no siendo; y sólo injustificadamente se puede decir que, si es no siendo, es «poniéndose», «deviniendo». No hay en modo alguno devenir; se da la identidad de los dos contrarios, que a fin de cuentas no son contrarios si el ser puro es no-ser o nada y el ser del pensamiento es no-ser o nada del pensamiento: sólo existe el puramente inmediato «ser que no es» o «pensamiento que no es». Y si Gentile dice que el «pensamiento que «no es ser» es por esto devenir, observemos que tampoco en él se engendra dialécticamente el devenir, sino que es postulado al comienzo, inmediatamente.

Sin embargo, de la crítica hecha por Gentile a Hegel y de la consiguiente posición actualista ha quedado una valiosa aportación y es la de que el ser objetivo no puede ser pensado antes o fuera del pensamiento, como si pudiera haber pensamiento sin la objetividad del ser que le es interior y que lo constituye; en suma, no hay ser pensado

que no sea idea para un pensamiento y no hay pensamiento que piense sin el ser objetivo. Pero precisamente este vínculo ontológico de ser y pensamiento denuncia como errónea y estéril la dialéctica de resolución de los opuestos y exige la de la implicación: ni el pensamiento se resuelve en el ser, ni el ser en el pensamiento; como tampoco el ser del pensamiento se opone al pensamiento como no ser con el que luego se identifica anulando al mismo pensamiento y no permitiendo que brote ningún devenir (dialécticamente o no); sino que el pensamiento implica el ser como su luz y el ser exige el pensamiento del que es luz. El pensamiento es el *sujeto* del ser, que es su *objeto* y que lo constituye como sujeto pensante, por lo que el pensamiento es siempre acto, ya que piensa en el ser y es conciencia de ser sujeto pensante en el ser (síntesis originaria ontológica). Pero el pensamiento *que es* pensamiento en el ser objetivo, *no es,* en cuanto sujeto, el ser por y en el que piensa y por esto deviene perennemente en el ser. El pensamiento *es acto* de pensar en virtud del ser, pero el ser no es el acto del pensar, sino el objeto por el que el pensar es acto. Por consiguiente, el *ser* del pensamiento *no es* desde luego el ser objetivo, porque el pensamiento es sujeto que piensa, pero pensando dicho sujeto en la objetividad del ser, que no es pensamiento, es decir, pensando en el ser, *deviene* pensamiento. El pensamiento es acto que deviene en la verdad, pero su devenir no es el devenir de la verdad, la cual no deviene sino que es, y es como objeto del pensamiento y no fuera de él, ni fuera del acto, aun no siendo el acto del pensamiento sino la luz por la que el pensamiento piensa; es más, hasta puede decirse, si se quiere, que la verdad es acto, pero sin ser el ser del sujeto pensante, sino más bien el ser objetivo por el que el sujeto es pensante. Es evidente que esta dialéctica de la implicación de pensamiento-ser: *a)* no admite ni oposición ni identidad entre pensamiento y ser, sino diversidad (y lo diverso no es

ni opuesto ni contradictorio, y un término no «se resuelve» ni se niega en el otro); *b)* excluye que el ser, como luz infinita del pensamiento, se identifique con la trascendentalidad en el sentido kantiano-idealista, lo que equivaldría a identificarlo con la función, que es en función de lo real (lo múltiple de la experiencia). Muy al contrario, el ser no es adecuado por lo real, lo trasciende y por esto todo acto de conocimiento (o todo lo cognoscible) no agota la luz del ser, que trasciende todo lo cognoscible; por consiguiente, el objeto supremo del pensamiento en su objetividad no es lo real, ni hay un acto de conocimiento que agote el pensar, ni el pensar, en la inmanencia de sí mismo, puede actualizar el ser en su totalidad, que es en cada uno de sus actos, pero trascendiéndolos a todos (por lo que el pensamiento es perenne devenir y especificación del acto primero, cuya plenitud trasciende sus posibilidades); *c)* por último, la síntesis pensamiento — ser (pensamiento que es en el ser objetivo sin ser el ser por el que se piensa y, por tanto, pensamiento que deviene en el ser) no es síntesis cognoscitiva sino ontológica, es el pensar o el acto primero del pensar, principio del conocer: su sentido es metafísico, es el momento metafísico que hay que distinguir del gnoseológico; es más, diría que es el principio de la metafísica (que por esto es metafísica de la verdad), fundamento de la solución de los problemas metafísicos; *d)* y, finalmente, por esto la metafísica no se resuelve en la lógica, ni el pensar en el conocer ni en lo real cognoscible.

Después de lo dicho, no nos parece que en modo alguno sea cierto que con Hegel (y más aún con Gentile) haya sido «cortada de raíz toda trascendencia», ni lo sería aunque fuera verdad que «la realidad» «se resuelve perfectamente en el sujeto que conoce» (*R. d. d. h.*, p. 226), ya que: o, a pesar de esta resolución, el sujeto pensante en el ser objetivo trasciende siempre la realidad; o se

adecúa a ella, y entonces también el sujeto queda resuelto en la realidad (lo múltiple de la experiencia) y ya no se puede hablar de idealismo ni de espiritualismo, sino de naturalismo. El proceso del pensamientto es, desde luego, un proceso «dentro de la verdad» (es notable la crítica de Gentile a la distinción hegeliana de la *Fenomenología* con respecto de la *Lógica*), pero, precisamente porque se da dentro de la verdad que le es interior o a través de la misma verdad, es también «proceso hacia la verdad», que lo trasciende. Y trascendencia no significa exterioridad, sino «subida» a la cumbre de un proceso de interiorización: la verdad trasciende al espíritu, pero, en su trascendencia, es interior a todo el proceso espiritual. Decir que la idea no es el espíritu sino su objeto tampoco significa que sea el «presupuesto» que lo anula como espíritu (íd., p. 237): es el objeto presente al espíritu, que lo hace pensamiento objetivo y, como pensamiento, acto. Tampoco la idea así concebida es una realidad realizada o «naturaleza», porque, como objeto del pensamiento y su luz, actúa el pensamiento y se especifica, «se hace» toda cosa conocida sin «ser» ninguna de ellas, sin ser lo real. Por último, la idea no es «el mismo espíritu en su actividad pura y originaria» (íd. p. 238) porque, si fuera el espíritu (el sujeto espiritual), no sería idea y porque el espíritu, al ser él mismo la idea, sería lo inmediato de sí mismo, la pura subjetividad vacía, no ya pensamiento sino, más bien, impensable.

CAPÍTULO VI

EL «TRATADO METAFÍSICO» DE WAHL

La «dialéctica» de Wahl, en este *Tratado,* publicado por Payot de París, acomete problemas y soluciones con antinomias insalvables, siempre abiertas a otras antinomias. Por otra parte, en las 722 densísimas páginas que componen el volumen, Wahl no rechaza nada e incluso acerca las posiciones más distantes del inmenso ajedrez de la historia de la filosofía, desde los orígenes hasta nuestros días.

En efecto, el *Tratado* abunda en acercamientos ingeniosos, con una presentación que impresiona y que a primera vista desorienta; lástima que, a veces, trate a propósito de impresionar y de desorientar. Wahl es escritor fino, sutil y, cuando quiere, agudo e inteligente, pero al mismo tiempo presume de ello. Sabe ser original, pero no resiste a la coquetería de serlo a toda costa. Filósofo y poeta al mismo tiempo, dialéctico e intuitivo, sensible a todas las voces y depurador de los tonos de cada una de ellas, tamiza implacablemente los sentimientos en la criba sutilísima de la lógica y da plasticidad a las ideas fundiéndolas en la ductilidad del sentimiento. Su página «filosófica» es como la masa de un habilísimo hornero que trabaja con harina de todas clases y con la que mezcla múltiples ingredientes. Naturalmente, de doctrina sistemática no hay ni que hablar; es más, Wahl está convencido,

como por lo demás muchos pensadores contemporáneos, de que la era de los «sistemas» es cosa acabada y que en la actualidad la filosofía es y será «una reacción» frente a las grandes obras de arte, a los grandes problemas de la existencia y a los aspectos fugitivos del mundo; sobre todo es y será un estado permanente de «apertura y de recepción» de las ideas de los otros.

Aquí, evidentemente, la filosofía es disuelta en la cultura, es reducida a una insaciable curiosidad por cuanto de nuevo sucede en nuestro mundo, a una especie de catador que prueba, sin saciarse nunca y sin la obligación dolorosa de escoger, las «viandas» preparadas por los «cocineros», que en este caso son los poetas o los científicos, los políticos o los escritores. Y Wahl, preciso es decirlo, es un catador refinado. ¿Pero no hay también un plato preparado por la filosofía? ¿No es cocinero también el filósofo, o, en rigor de verdad, solamente es catador? Parecerá que no es cocinero, pero como catador es muy pretencioso: analiza, juzga y sobre todo hace ver que los diversos platos son, desde luego, distintos y acaso aparentemente opuestos y distantes mientras que, en el fondo, se pueden acercar y presentar de muy distinto modo. Es más, si las viandas artísticas y las científicas se analizan bien, tienen todas ellas un revés; por consiguiente, el filósofo no sólo prueba, sino que dialectiza, media, descompone y recompone y nos presenta infinitas perspectivas, en las que todo tiene «acogida», todo puede acogerse, sin que haya una perspectiva unificadora. Apertura a todo, buena acogida para todos, como en un inmenso y elegante salón en el que el dueño de la casa, agradable e inteligente señor, tiene un apretón de manos, una palabra inteligente y sobre todo un sí para cada nuevo huésped. Pero es claro que decir sí a todos es tanto como decir no; o mejor dicho, el *sí* para Pedro es un *no* para Juan y el *sí* para Juan es un *no* para Pedro.

La de Wahl es una dialéctica neutralizadora; en efecto, desmonta la espoleta de todos los problemas. Su carga explosiva es ineficaz. Si a todo se dice que sí, ya no hay necesidad de opción y por tanto la situación pierde su dramatismo. El hombre no se ve obligado a escoger, una vez que su actitud es la de acoger a todos y a todo. Manteniéndose abierto, no tiene necesidad de renovar su iniciativa; le basta con seguir siendo fiel a aquella inicial de la buena acogida, impulsado por la curiosidad, que, dirigida a todo y en todos los sentidos, no es comprometedora. Wahl elimina los tremendos dilemas de finito y de infinito, de la naturaleza y de la gracia, de la nada y del todo, del ser y del no-ser. Hamlet es curado de la angustia de su penoso dilema. Ya no tiene que temer la locura, pero corre el peligro de transformarse en un mayordomo, por cierto no reducido a ser solamente ceremonioso, pero siempre dispuesto a ser obsequioso aunque exigente en sus curiosidades. Wahl está contra las disyunciones desgraciadas, las abstracciones del dualismo, las alternativas lacerantes. La suya es una metafísica que elude los problemas y las soluciones: no hay problemas eternos ni soluciones definitivas.

Podemos decir que la dialéctica de Wahl, que excluye la disyunción y la conjunción negativa, es dialéctica de la conjunción positiva, es decir, de la recepción de unos *y* de otros. Ahora bien, ¿cómo entender la conjunción *y*? No eclécticamente ni como adición, y menos todavía como síntesis, sino, digámoslo así, como «reciprocidad dialéctica» de los dos términos, como juego infinito de lo mediato y de lo inmediato. La dialéctica es este juego sin fin, la oscilación perpetua desde una certeza a su contradictoria y de ésta a la otra. La metafísica elusiva de Wahl es también pendular. Las verdades contradictorias no sólo se suceden en el tiempo, históricamente, sino que coexisten y son válidas, simultáneamente, en niveles superpuestos de

lo real. «La conciencia, yendo desde su punto de partida hasta el de llegada, atraviesa la negatividad que lleva al juego de las antítesis; pero quizá más allá de esta negatividad hegeliana, surge una negatividad más esencial, realmente destructiva, que responde a la necesidad que el existente tiene de anular el propio pensamiento, en una actitud de sumisión a la trascendencia dominadora y aplastante, y que por otra parte no pertenece a ningún dogma ni a ningún sistema filosófico. En este movimiento trascendente hay un cumplimiento de sí mismo, que es, a un tiempo, autodestrucción, un fracaso que es un triunfo. Podremos representar míticamente esta idea unificando los mitos de Faetón y de Empédocles. Pero también advertimos que el acto de autodestrucción del filósofo va acompañado de un acto de auto-construcción, que se expresa contemporáneamente en este acto».

Con este método, Wahl elude todas las alternativas: la del empirismo y la del racionalismo, la del ser y la del devenir, la del alma y la del cuerpo, la del espíritu y la de la materia; elude la metafísica en cuanto tal y las 722 páginas del *Tratado* han sido escritas precisamente para eludirlas, sirviéndose del juego de la dialéctica del péndulo.

Y sin embargo, esta dialéctica que puede parecer puro juego lógico deseoso únicamente de anfibologías, prefiere las experiencias psicológicas a las verdades objetivas, la intuición al concepto. El poeta triunfa sobre el filósofo, lo *afectivo* sobre lo racional. No repito con cierto crítico que la de Wahl es «una filosofía del corazón», pero puedo aceptar que estamos frente a una filosofía que da gran importancia a la relación inmediata y afectiva del hombre con el mundo. De aquí la rehabilitación de lo sensible y un realismo que celebra la densidad física del mundo. «Más allá del espacio y del tiempo cuantitativos de la ciencia, descubrimos un espacio y un tiempo cualitativos; más allá de la medida, principio de la ciencia, una me-

dida cualitativa como aquélla de la que los griegos tenían la idea; más allá de la forma informante, cuya idea nos la proporciona el kantismo, una forma formada inherente a la naturaleza, más allá de la materia estudiada por la ciencia, una visión mística de la materia misma».

A estas alturas, la metafísica pendular da la oscilación suprema: lo inefable de la naturaleza o del más acá está en relación de reciprocidad dialéctica con el Absoluto o Dios, el Inefable del más allá. Mística de la materia y Mística de lo Divino: dos éxtasis. El movimiento dialéctico es como uno de los infinitos sonidos, cerrado entre dos silencios. Silencio frente al inefable del más acá y silencio frente al Inefable del más allá. ¿El uno *o* el otro? Nada de disyunción; una vez más el uno y el otro, una certeza y su contradicción. A estas alturas, la curiosidad se hace terriblemente penosa y seria; la discusión se suspende, el diálogo cesa. La *tensión* del *pro* y del *contra,* del *sic et non* se transforma en el discurso mudo del hombre con lo Absolutamente-otro. La dialéctica del pensamiento se pierde, pero debe perderse si no quiere perder y quiere volver a encontrar el paraíso perdido de lo inmediato. Pero más que la hora del mediodía, en que una luz inmensa y nueva lanza sus rayos luminosos e iluminantes sobre las profundidades del alma en estática adoración, ésta es la hora, para Wahl, en que el alma se sumerge en la noche obscura y profunda, tiniebla de misterios lejanos y próximos, inmenso silencio de mil rumores. El Absoluto sigue siendo lo que separa y une; el Inefable del más allá no puede ser descrito más que en antítesis y en paradojas. «Lo absoluto y lo trascendente son los puntos extremos del pensamiento, en los que éste alcanza los propios límites. Llegados a este punto, una luz brilla sobre el pensamiento, sin que podamos decir si viene del mismo pensamientto o de otra cosa. Cosa sin nombre, lo que Lawrence llama el Dios obscuro».

¿Es posible volver a la inmanencia sin perder la trascendencia? ¿Tiene el filósofo la fuerza de trascender la misma trascendencia y de caer en la inmanencia sin hacer que pierda valor su esfuerzo de trascendencia? He aquí la respuesta final de Wahl: «Cuestiones de este género constituyen la filosofía en cuanto tal, puesto que la filosofía es más actitud interrogadora que solucionadora. La filosofía es el movimiento, obscuramente percibido, más que visto, que va de la realidad al éxtasis, a través de la dialéctica y de las antítesis.

«En presencia de las obras de arte, estos mundos a la vez acabados e inacabados, o más sencillamente, en presencia de las cosas, nosotros probamos la plenitud, no separamos lo interior de lo exterior, lo infinito de lo finito. El diálogo incesante llega a su conclusión, en el silencio».

CAPÍTULO VII

UNA DISCUSIÓN RECIENTE SOBRE LA IDEA DE INFINITO

Problema apasionante y siempre actual es éste del infinito; su historia se extiende tanto como la del pensamiento humano, lo mismo filosófico que científico. Además, es un problema muy debatido por la equivocidad misma del término, que envuelve una variedad de significados: desde el de «infinito de la naturaleza» hasta los de «infinito matemático», de «infinito lógico», de «infinito del espíritu». Lo «infinitamente pequeño» y lo «infinitamente grande» siempre han estimulado ciertas reflexiones de filósofos y de científicos e inspirado intuiciones de poetas. Éstas van acompañadas de un sentimiento de espanto no divorciado de la curiosidad, y de un empeño de meditación, unido a veces a la sutileza sofística o a la retórica. Tal vez la controversia se simplificaría e incluso se afinaría, si se mantuvieran siempre distintos y muy diferentes los significados de «infinito», «indefinido» e «indeterminado»; y si se distinguieran debidamente el infinito natural y el matemático del infinito espiritual. Por ejemplo, en las tres expresiones: «naturaleza infinita», «serie infinita de los números» y «ser infinito», el mismo término tiene tres significados totalmente diversos, aunque entre ellos haya cierta analogía. El infinito, en su sentido verdadero y auténtico, es sólo el «espiritual», el únicamente filosófico y, me atrevería a decir, metafísico.

Ya esta afirmación que acabo de hacer contrasta con la reciente discusión en torno a la idea de infinito, que ha tenido lugar en el «Centre International de Synthèse» de París y que ahora llena más de trescientas páginas del último fascículo de la «Revue de Synthèse», órgano oficial del mismo *Centre*. La idea de infinito en Grecia es presentada por Kurcharski y en la India y en la China por Masson-Oursel; Rochot se ocupa críticamente del «infinito cartesiano» y Poicrier del infinito en la filosofía contemporánea, mientras que Sergescu, Le Lionnais, Schatzman y Louis de Broglie discurren respectivamente acerca de lo «infinitamente pequeño matemático», de los «nuevos infinitos matemáticos», de lo «real en extensión» y de lo «infinito en pequeñez». Muchas sesiones han tenido lugar durante una semana de cerrado debate entre ponentes y participantes. Presidente activísimo, como siempre, fue Henri Berr, de casi noventa y dos años. Ésta fue la última «Semaine de Synthèse» presidida por él; poco después, y precisamente en el primer crepúsculo, envuelto de niebla, del 19 de noviembre de 1954, se extinguía. Tuve ocasión de conocerlo en París a los ochenta y cuatro años, en mayo del 47, invitado por él a participar en uno de estos debates, que desde el 29 se han desarrollado regularmente en el Hôtel de Nevers, en donde está instalado el *Centre*. Atacado por una parálisis, que habría inmovilizado a un joven, merecía verlo discutir y presidir: siempre presente, diligente, animado, de respuestas rápidas y pertinentes, todavía capaz de iniciativas y de proyectos. Así se conservó hasta esta última «Semaine» dedicada a la idea de infinito, como puede verse por sus numerosas y extensas intervenciones sobre todos los argumentos tratados.

En ellas se halla patente su mentalidad de positivista, para el que sólo hay un método — el científico — y un solo saber — la ciencia —. Por lo demás, es positivista

y cientista, aunque en sentido lato, toda la orientación del *Centre,* del que Berr fue el fundador, en el año 1925, junto a la «Revue de synthèse historique», fundada en el 900. De dicha orientación se resiente todo el enfoque y la problemática del presente fascículo, lo mismo que la discusión de las tesis propuestas. Se habla casi exclusivamente del infinito matemático, natural y cosmológico; se hace «filosofía de la ciencia», con referencias, siempre negativas, al infinito en el sentido propiamente filosófico o metafísico. El problema de la legitimidad y posibilidad de una «filosofía de la ciencia» ni siquiera es planteado. Para el *Centre* es cosa resuelta que, en el fondo, la filosofía se reduce a metodología científica y que, privada de un objeto y de un método propios, sólo tiene el cometido de aceptar los resultados a que poco a poco llegan las ciencias. Posición cientista, claro está, dogmáticamente presupuesta, a la que, al menos, se le puede hacer la observación de que no existe una filosofía de la ciencia o de la matemática, sino solamente la filosofía, que es siempre y solamente reflexión sobre la vida espiritual y que, en cuanto tal, se plantea el problema de la ciencia, de la matemática y de otras cosas, pero siempre como problemas del espíritu. Pero los «filósofos» del *Centre* son de otra opinión; y, aunque en el fondo no hacen filosofía, son igualmente útiles, con sus investigaciones, a la indagación y al humano saber.

En rigor de verdad, dado el enfoque puesto de relieve más arriba, el tratado de la idea de infinito queda por lo menos limitado e incluso alterado. Sobre la idea de infinito en Grecia, Kurcharski concluye así: «En los físicos presocráticos, la naturaleza de las cosas es concebida generalmente como infinita. En la reflexión de los Pitagóricos, la realidad dada es captada ante todo bajo el aspecto de lo finito y de lo infinito al mismo tiempo, pero lo finito tiene un rango superior en cuanto idéntico a la misma trama de

las cosas. Esta concepción se verá en cierto modo sublimada, gracias a la «conquista de la idealidad», obra de Sócrates y de Platón, inseparable, por otra parte, de la escuela eleática. Tal sublimación consiste en identificar lo real y lo inteligible. «Tanto en Sócrates como en Aristóteles, lo Finito se eleva al lado de lo Infinito en la constitución de la realidad, pero mientras lo Finito representa el ser verdadero, permanente, idéntico a sí mismo, es decir, la inteligibilidad, lo Infinito se confunde con el devenir, con la mutación, es decir, con lo indeterminado y lo ininteligible». Esto significa simplemente que los griegos no conocieron la idea de lo infinito en su sentido espiritual, que es un descubrimiento del Cristianismo. En cambio, a Kurcharski no le parece exagerado decir que «si nosotros podemos discutir sobre lo infinito, lo debemos ante todo a la herencia del espíritu griego». Esto es cierto, si por infinito se entiende el natural o cosmológico; pero desde el advenimiento del Cristianismo en adelante y después de la elaboración que del concepto de infinito hicieron primeramente el pensamiento cristiano patrístico y también moderno y luego el idealismo del siglo pasado, el término «infinito» tiene un sentido que ya no puede reducirse al naturalístico, que es siempre un pseudo-infinito.

Este equívoco entre «infinito» e «indefinido» o «indeterminado» es aún más manifiesto a propósito de la discusión sobre el «infinito cartesiano», que Rochot identifica con lo «incomprensible» y que define como una paradoja del ontologismo, rechazado por el empirismo de Mersenne y de Gassendi. Es a través de esta tradición empirista cómo, según Rochot, el infinito ha obtenido carta de ciudadanía en la filosofía moderna, pero no como «realidad ontológica», sino como concepto instrumental e hipotético, «como un punto de vista desde el que podemos cómodamente situarnos para comprender y sistematizar ciertos aspectos del universo. Este infinito ya no le impone al espíritu la nece-

sidad sin control, irracional, de «una realidad a la que nosotros no contribuimos en nada. Tal necesidad sólo se puede eludir evitando poner a toda costa un objeto bajo este puro concepto, es decir, evitando realizar esta abstracción». Si fuera ésta verdaderamente la carta de ciudadanía concedida a la idea de infinito en el pensamiento moderno, sería preciso decir que se toma por carta de ciudadanía un decreto de expulsión o de ostracismo.

Tal decreto vendría confirmado y exasperado por la filosofía contemporánea, si las cosas estuvieran como creen Poirier en su exposición y Berr en sus intervenciones. El primero discurre sobre el problema lógico del infinito y se detiene un poco a explorar el orden del mundo físico, en el que «esencialmente», según él, «se plantea el problema del infinito real». Por consiguiente, el problema del infinito real es sólo el del infinito físico o de nuestro mundo. ¿Hay un problema del infinito como problema del más allá? Sí, existe, pero «es un asunto de conciencia metafísica», responde Poirier; y pasa a otra cosa. Exactamente: es un asunto de conciencia metafísica y, por esto, filosófica. ¿Por qué entonces descuidarlo? Si hacemos filosofía y no ciencia o pseudo-filosofía de la ciencia, ¿por qué no discutir acerca de este infinito del más allá? La respuesta nos parece evidente: ni Poirier ni Berr hacen filosofía en esta cuestión.

He aquí, en efecto, una intervención significativa de Berr: «El ser, atendámoslo, se encuentra allí, allí, en el yo lo encontramos: *ergo sum.* Y nosotros nos hemos esforzado, en un aserie de «Semaines» anteriores, por encontrar de nuevo, hasta en lo más profundo de la materia, un equivalente o un inicio del *sum,* que es en el pensamiento humano. Hemos consagrado dos semanas a la *invención,* de las que una ha sido dedicada a la *sensibilidad* en la vida y en la naturaleza y hemos mostrado que todo está ligado a todo. Por consiguiente, precisamente esta *tendencia*

que se da en la invención, la cual se encuentra en el origen de las cosas y se exalta en la invención humana, esta tendencia se halla por todas partes porque la sensibilidad es algo que todo lo une y lo liga entre sí». Afirmando esto, Berr es coherente con su positivismo dogmático, que, como él mismo dice, opone «la síntesis de la ciencia a la filosofía». Y continúa así: «Nosotros tratamos de asumir el empeño de una filosofía que sea moderna, es decir, fundada en la ciencia; tratamos de llevar a cabo tal filosofía y de oponerla a la que yo llamaría la filosofía tradicional, es decir, una filosofía en la que se discute y se busca mucho en lo abstracto. Pero nosotros estamos aquí, en lo concreto». A Berr ni siquiera se le ocurre que el infinito, de que habla la filosofía tradicional, pueda ser concreto, lo concreto por excelencia; no por cierto, claro está, lo concreto de la cosa o de la naturaleza, sino más bien del espíritu, en cuyas profundidades luminosas y no en las obscuras de la materia es necesario indagar. Poirier, por su parte, remacha su punto de vista, por lo demás compartido hoy por muchos, es decir, que el concepto de infinito, como los de libertad o de ser, son «conceptos virtuales, intencionales, que corresponden a direcciones de pensamiento en las que se trata progresivamente de definir las nociones, que son reglas, orientaciones de búsqueda... Yo diría, en una palabra, que hay una intención intelectual de lo Infinito, como de la Libertad o del Ser, y que hay, sin duda, algo que a ello corresponde en la realidad. Parece por lo tanto, concluye Poirier, que «si existe en un sentido cualquiera una primordialidad de lo infinito sobre lo finito, se la debe buscar del lado de las intenciones que aspiran a realizarse en existencias específicas del lado del porvenir y de las aspiraciones, más que del lado del pasado y de los impulsos. Un ser infinito no puede ser más que un ser virtual, una Intención pura y universal, y no una cosa, una substancia en elsentido corriente». Por lo tanto, «un Dios como funda-

mento infinito de los seres, no puede ser considerado como causa infinita o creador, a no serlo por una especie de imagen retrospectiva y virtual, sino solamente como una especie de significación inmensa, inspiradora del Ser. Localizar la acción de Dios en el pasado no parece aceptable. Dios, como la libertad, no puede ser solamente ante nosotros y no puede obrar como una fuerza *a tergo*». Por consiguiente, nada de Dios al comienzo, sino Dios que está al final del proceso; es decir, se trata de un Dios que no es Dios, sino que es, en el fondo, el mismo proceso del pensamiento y de la realidad en el límite de su desarrollo o un Dios como concepto límite de este desarrollo. Un Dios virtual, pura intención proyectada en el futuro, es un Dios imposible, una emergencia, como el Dios de Alexander; una emergencia «incomprensible», añadimos nosotros.

SEGUNDA PARTE

SÍSIFO APUESTA POR DIOS

CAPÍTULO PRIMERO

LOS PRINCIPIOS DE LA METAFÍSICA ROSMINIANA

1. Hay pensadores que exponen de nuevo ideas antiguas con terminología nueva y otros que intuyen ideas nuevas y las exponen con terminología antigua y hasta vieja. Los primeros brillan y pasan como meteoros; los otros duermen, hasta siglos, dentro del capullo que se han fabricado por sí mismos. Son los pensadores que han de ser descubiertos y casi restituidos a sí mismos; descubiertos por debajo de la coraza de un formulario que, al «releerlo» como expresión de su verdadero pensamiento, adquiere un significado nuevo e insospechado; hasta los equívocos, consecuencia de su lenguaje, se aclaran poco a poco y lo verdaderamente caduco y viejo, como hoja seca, se separa del árbol. Antonio Rosmini es uno de estos pensadores de intuiciones geniales potentemente sistematizadas, pero con frecuencia envueltas en un lenguaje que ha de ser verdaderamente «leído» en el sentido más fuerte de la palabra, es decir, «interpretado» en el sentido óptimo de restituirlo a su auténtica y profunda verdad. El descubrimiento de Rosmini está en curso y su comienzo es reciente; data de hace veinte años aproximadamente, por cierto un siglo después de la publicación del *Nuevo Ensayo*. Lo que voy a decir en estas páginas pretende ser una aportación, al menos en mi intención, a este descubrimiento y por esto, por los motivos indicados, no puede menos de ser una inter-

pretación, desde luego parcial y defectuosa, cuya responsabilidad, pues de una interpretación se trata, es mía y no del autor interpretado.

2. Rosmini defiende la filosofía como ciencia del ser y la divide en ciencia del ser ideal (Ideología y Lógica) y del ser real (Ontología y Metafísica). Ya en esta distinción se halla encerrado un equívoco: la teoría rosminiana del ser ideal no es ideología y lógica (o al menos no es sólo esto), sino que es ontología y metafísica o, mejor dicho, el aspecto más significativo, más original y profundo de éstas. Si no fuera así, sería fundada, aunque hasta un cierto punto, la interpretación kantiano-idealista de un Rosmini únicamente preocupado por el problema del conocimiento en cuanto juicio y por la búsqueda de un elemento formal *a priori,* constitutivo de la objetividad del mismo conocer, o sea, del juicio. Pero no es así. El problema primero y principal de Rosmini, después del empirismo, del racionalismo y de Kant, no es el del «conocer», sino el del principio primero constitutivo del ente inteligente en cuanto tal, es decir, es un problema metafísico, anterior al de conocer y su fundamento. Es el problema de la fundamentación del ente inteligente o espiritual, respecto al cual el del conocer y cualquier otro problema es ulterior; he dicho fundamentación del ente inteligente o espiritual, es decir, *metafísica del hombre y no de lo real en cuanto real.* Por consiguiente, recuperación de la metafísica en su sentido espiritualista y no naturalista, de la metafísica cuyo centro es el sujeto espiritual y no lo «real en sí», que, como cosa en sí, no significa nada.

Este punto de partida ya es una declaración de guerra al gnoseologismo, un desafío en el que, sin embargo, se halla implicado el reconocimiento del valor y de la fuerza del adversario. Por lo tanto, Rosmini no se mueve en la línea de Kant y de Galluppi, como han sostenido Spaventa

y Gentile y otros sobre el esquema de estos dos, aunque no ignore — y no pueda ignorarla — esta línea y reconozca su resistencia y consistencia. Decimos también que, teniendo en cuenta el problema del conocimiento o gnoseológico, tal y como ha sido planteado desde Descartes a Kant, el Roveretano ha vuelto a descubrir el «problema de la verdad», fundamento del conocer, que es problema metafísico, coincidente con el del acto de la inteligencia o de la inteligencia como acto. Si, en cambio, se resuelve el problema de la verdad en el del conocer, la metafísica queda resuelta en la gnoseología y en la lógica, que es precisamente la conclusión de Hegel; queda resuelta y disuelta, y con ella se disuelve también el conocer, porque no hay pensamiento, entendido como subjetividad pura, que pueda ser él mismo la verdad. «Razón primera» del conocer es el ser en la forma en que puede estar presente en la inteligencia, y éste es el primer problema de la filosofía, al que le sigue el del conocer o de las determinaciones del ser pensado. El problema de Rosmini está tomado de la tradición idealista platónico-agustiniana, pero es sobre todo el problema intrínseco al filosofar en cuanto tal.

Este problema — que, repito, no es el de «algo necesario» presente en nuestro conocimiento e «irreductible al sentido», es decir, de un *a priori* condicionante del conocimiento, sino del constitutivo primero del acto de la inteligencia —, ha escapado a sus intérpretes kantiano-idealistas (excepción hecha de Carabellese), los cuales sostienen que Rosmini entendió mal el *a priori* kantiano al concebirlo como subjetivo y al ir en busca de un *a priori* objetivo, «para inferir después», como escribe Gentile, «la futilidad de la metafísica que se afana en construir la ciencia de un *a priori* independiente del sujeto». Evidentemente, la objetividad de Rosmini no es la de Kant, ni su *a priori* es independiente del sujeto, en el sentido que sostiene Gentile (24),

24. G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, Pisa, 1898, página 68.

antes bien constituye al sujeto inteligente como inteligente y precisamente en cuanto es objeto. Con mayor exactitud, Carabellese pone de relieve que «las percepciones intelectivas rosminianas» difieren de los juicios sintéticos *a priori* kantianos «por el valor originario de la forma» (25), que no es «trascendental» ni es categoría (al igual que las formas real y moral del ser, sino intuición primera originaria del ser bajo la forma de la idea y que se ha de considerar primero en su valor metafísico y después en el gnoseológico, como elemento de la percepción intelectiva. La intuición del ser ideal — o, mejor dicho, el ente inteligente que intuye el ser — no es el *Yo pienso* o la autoconciencia trascendental de Kant. El *a priori* rosminiano no es, en su naturaleza de luz de la mente, «función» del intelecto para el conocimiento de lo real y, por tanto, forma trascendental de un contenido, forma del acto sintético que es la experiencia en el sentido kantiano, cuya validez se halla, sin embargo, limitada a la misma experiencia (26). Es en el reconocimiento de este límite, que la experiencia le impone, donde reside la posición «crítica» de la razón. Rosmini está de acuerdo con ello, pero en este sentido: el límite del conocimiento racional es la experiencia, en cuanto que no hay percepción intelectiva sin un contenido de experiencia. Sin embargo, el verdadero problema crítico es otro: la forma, que, ante todo, es esencia del ser, es, en cuanto tal, antes que elemento *a priori* del conocer, acto objetivo constitutivo del ente inteligente, trascendente con relación a todo contenido de experiencia y válido por sí mismo, con anterioridad (ontológicamente) a toda percepción intelectiva. En cuanto tal, presenta ante la razón su instancia crítica, la de no poder dejar de sobrepasar la experiencia en virtud de su

25. P. Carabellese, *La teoria della percezione intellettiva di A. R.*, Bari, 1907, página 145.

26. Tampoco tolera el ser ideal rosminiano ninguna reducción a la «abstracción», la cual es facultad intelectiva bien definida, que asume otros cometidos. Véase, entre otras cosas, *Nuovo Saggio*, números 490, 492 y 948.

intrínseca esencia. No hallándose ligado a la experiencia como pura forma *a priori* del juicio, el *a priori* rosminiano es el que pone el límite a la experiencia, y esto de un modo crítico, en cuanto que la percepción intelectiva es hija de la intuición primaria fundamental del ser, válida por sí misma y a la que el conocimiento experimental, considerado incluso en su totalidad, no puede agotar.

Por lo demás, Rosmini, a pesar de algunas imprecisiones de lenguaje, lo dice explícitamente (27): las dos potencias *actuales primitivas* son el sentir corpóreo y el intelecto; potencia «actual resultante» de las dos es la razón. Con ocasión de esto, también son aclarados los términos del *Nuevo Ensayo* o de la *Psicología:* la potencia «se halla en rigor de verdad constituida por un primer acto; pero por un acto al que le falta algo, es decir, su último despliegue, con relación al cual tiene una potencialidad que recibe precisamente el nombre de potencia» (28). Por consiguiente, no hay potencia sin un primer acto constitutivo de ella y que recibe el nombre de potencia en el sentido de que tiene una capacidad ulterior de desplegarse y determinarse. La misma razón, como potencia actual resultante y en posesión de «la facultad de unir la forma con la materia de los conocimientos» (29), difiere de la percepción intelectiva, que la presupone como «síntesis primitiva fundamental» y contemporánea, aunque no lógicamente, de la intuición del ser. Un pasaje de la *Teosofía* (30) sobre la idea del ser indeterminado, que es luz de la mente «aunque no actúe como función que permita conocer una realidad», corrobora nuestra interpretación: «El sujeto inteligente no tiene conciencia del propio conocer, sino en virtud de un verbo o palabra interior que él pronuncia». Este verbo es el ser en cuanto objeto presente a la inteligencia, la cual, «en

27. *Psicologia*, número 897.
28. *Teosofia*, volumen IV, página 391.
29. *Nuovo Saggio*, volumen II, página 481.
30. *Teosofia*, volumen V, 151, páginas 138-39 (Ediz. Naz.).

cuanto ve el ente ideal, tiene una amplitud mucho mayor que la de la realidad que incide en mi sentimiento. Pero si yo no pudiera intuir el ser más que dotado de sus determinaciones, debería verlo bloqueado por éstas y, por consiguiente, no ya de un modo infinito en su extensión. En cambio, el ser ideal goza de una extensión infinita, que las determinaciones sensibles no pueden agotar; por tanto, debo concluir necesariamente que dicho ente es idóneo para ser intuido por la mente incluso sin sus términos, esto es, como siendo de suyo indeterminado». Ahora bien, desde luego, es luz de mi inteligencia, es la verdad de un sujeto inteligente, es decir, de un ente o de un existente. Por lo tanto, ninguna determinación es necesaria a la intuición del ser, si exceptuamos una que es absolutamente necesaria, el sujeto o el existente que lo intuye y con el que constituye la síntesis ontológica primitiva, anterior a cualquier síntesis gnoseológica o cognoscitiva y presupuesto de ella. La indeterminación del ser intuido no excluye, sino que más bien incluye, la determinación, no exterior ni extrínseca, del sujeto o del yo que lo intuye. Por consiguiente, es un *a priori* independiente del sujeto, en cuanto que no es «puesto» por él ni es una función suya y es objeto, pero haciendo la salvedad de que no puede prescindir del sujeto inteligente, habida cuenta de que es propio de la idea serlo de una mente. La intuición del ser es indeterminada con relación a toda determinación registrada por los sentidos, pero tiene una determinación intrínseca y necesaria, el sujeto de dicha intuición, el yo inteligente en la luz del ser, que es su objeto interior.

Tratemos de aclarar mejor y profundizar estos conceptos.

3. Así, pues, la idea del ser no sólo es funcionalidad y ley del conocimiento, sino su presupuesto y fundamento; precede, por naturaleza y cronológicamente, al

juicio; como dice Rosmini, dicha idea «no empieza a existir en nuestro espíritu en virtud del acto de la *percepción*» (31). Existe en sí y con relación a una mente, en la que el en sí no significa que es «objeto» presente a la mente, hasta el punto de que es mejor decir que la idea del ser tiene «un modo de existencia que abraza estos dos» (32). En otras palabras: no hay mente sin la intuición del ser, que es en cuanto es objeto de una mente. La idea es, al mismo tiempo, «manifestante» y «manifestada»; como *manifestante* es «forma de la mente, pues sin ella la mente no sería mente», y como *manifestada* es «forma del conocimiento», porque constituye el objeto conocido, «lo que hay de objetivo y, sin embargo, de formal en todo conocimiento» (33). Siendo madre de todas las ideas, es «la verdad de todas las cosas», el «ejemplar» (34). Mediante ella todo se conoce y le es esencial ser objeto de una mente. De todo se predica, pero esto no implica panteísmo, ya que el objeto ideal no es Dios. Siendo objeto de intuición, el ser es conocido por sí mismo, se sabe lo que es con sólo atenderlo.

Rosmini lo llama también ser posible. Éste es su significado «ideológico», en cuanto intuición del ser entendido como *posibilidad* de conocer o *cognoscibilidad*. Pero pronto puntualiza diciendo que la posibilidad no es una «cualidad propia» del ente ideal, sino que «únicamente expresa que dicho ente puede ser realizado». Sin embargo, la esencia del ente «es una verdadera esencia, no una posibilidad de esencia» (35). Y, como esencia, es acto, ya que no hay inteligencia sin la intuición del ser y no hay idea del ser que no sea idea o esencia de la inteligencia. Este *a priori ontológico* (y no originariamente gnoseológico) se llama potencia, en

31. *Nuovo Saggio*, número 459.
32. *Teosofia*, volumen IV, número 85.
33. *Teosofia*, volumen IV, página 461.
34. *Nuovo Saggio*, números 1113, 1114, 1119 y 1121.
35. *Sistema filosofico*, número 37.

cuanto que, como acto de la inteligencia, tiene la posibilidad de ser determinado (siendo, en cuanto tal, posibilidad de ser determinado (siendo, en cuanto tal, posibilidad de conocer), sin que ninguna determinación pueda agotarlo o hacer que él, que es «acto», sea toda la «actualidad» de sí mismo. Ahora bien, no puede ser producido por el sujeto humano, el cual, como existente, «no es más que una realización limitada, modal y contingente de la esencia del ser» (36). El ente ideal sobrepasa y trasciende todos sus contenidos. El ser objetivo, «de suyo, no tiene ningún límite», pero, frente al ente real, «adquiere límites relativos a la mente que lo considera». Pero precisamente porque la esencia no puede «existir si no es en una mente y para una mente», y dado que la mente humana es finita porque es finito el yo que intuye el infinito como idea, de ello se sigue «que, antes que la mente del hombre, existe una mente que piensa al mismo tiempo el ser y lo real finito, y que mediante este pensamiento ha hecho existir simultáneamente uno y otro elemento. Ésta es la mente creadora de Dios» (37).

Sólo Dios es Ser en sí, porque sólo Dios se puede concebir existiendo sin necesidad de una mente, externa a él, que lo piense. Cualquier otro ser no es en sí, sino *en relación,* siendo precisamente en cuanto es *en relación a;* en este sentido, todo ser (excepción hecha de Dios) es *ser dialéctico.* Por esencia, lo es el ser ideal, ya que no puede existir sin una mente que lo piense y «sólo en esta mente se concibe como existente», «ya sea en virtud de la intuición natural, ya sea mediante la reflexión o de cualquier otro modo. Y no es que sea nada, «sino que es algo en la mente; más aún, su esencia es algo del ente en sí, pero no es el ente en sí, porque no es todo el ente, mientras que el ente en sí es siempre *todo* él y no puede existir en sí una sola

36. *Sistema filosofico,* número 59.
37. *Teosofia,* volumen II, números 445-46.

parte de él» (38). El objeto de la mente o el ser ideal es, por consiguiente, dialéctico, ya que no puede existir sino *en relación* a la mente que lo piensa; no es la mente, sino que es *en la* mente, pero no como dato, como si fuera el contenido de la mente-recipiente, sino que se halla unido a la mente siendo a la vez distinto de ella; es la verdad primera que hace que la mente sea pensante, es decir, mente, y por esto es, en un cierto sentido, su esencia actual y siempre actual; es el acto, síntesis de sujeto y objeto, que, como principio de todo conocimiento, es la potencialidad de todo conocer, y que, como acto cuya esencia es el objeto infinito, nunca es la plena actualidad de sí mismo. Es decir, no hay ningún acto de la mente que determine el *primer acto ontológico* hasta el punto de ser toda la actualidad de este acto. Por tanto, el acto ontológico a que nos referimos trasciende todas las determinaciones, comprendida la de la conciencia que el sujeto pensante tiene de sí mismo o autoconciencia, que es la especificación primera y esencial del acto primero y ontológico, pero sin ser todo el acto originario en que consiste *la mente en el ser* o el ser que es idea *en relación* a la mente. La dialéctica tiene lugar en un doble sentido: de la idea que no puede ser sino en relación a la mente, y de la mente que es mente sólo en relación a la idea que la constituye mente.

Por tanto, la idea, que no es producto o función de la mente, sino más bien luz que la constituye y la trasciende, no puede existir más que en relación a una mente. Por consiguiente, teniendo todas las mentes o los sujetos inteligentes el carácter de contingentes, la idea es originariamente idea del Ser en sí, de distinta manera a como lo es de la mente creada, es decir, analógicamente. También el sujeto o el existente — el que Rosmini llama ser real —, en cuanto contingente, no tiene en sí el principio de su existir y, por

38. *Teosofia,* volumen II, número 314; *Psicologia,* números 1319, 1321 y 1362.

consiguiente, existe *en relación al* principio. También bajo la forma de la realidad, el ser es dialéctico; y también por esta vez en un doble sentido. Precisemos: no es que el Ser en sí o Principio esté en relación necesaria al existente, ya que el Ser en sí, en virtud de su esencia, no puede hallarse en relación a otro. La dialéctica, en su doble sentido, tiene lugar del siguiente modo: todo ente que exista de un modo contingente, antes de existir, es pensado por el principio que le hace existir y, por consiguiente, es idea del principio inteligente; por lo tanto, se halla en relación con el acto que lo piensa, siendo, pues, dialéctico, en cuanto que existe en relación a la idea, que es el acto primero cuya determinación es el existente o lo real. Y existe en relación con la idea tanto respecto al Principio de su existencia, como con referencia a los sujetos inteligentes, es decir, al existente que es el hombre. En efecto, existe en relación al sujeto que lo siente y lo piensa — y puede pensarlo porque intuye el ser como idea —, mientras que en sí, como realidad, es *una cosa* ciega; y es conocido en cuanto determinación del ser ideal. Por consiguiente, lo real existe en relación a la Inteligencia divina, que lo ha hecho ser y le hace ser, y en relación al sujeto inteligente, que, sintiéndolo, lo hace existir y conociéndolo lo eleva de cosa a verdad. La idea ilumina lo real, que deja *ipso facto* de ser ciego. Lo real en sí, no dialéctico, es decir, no relacionado con el sujeto inteligente, no existe. Todo lo real es dialéctico, como es dialéctica la mente, que es mente en relación a la idea, y como es dialéctica la idea, que es idea en relación a la mente. Todo lo creado es dialéctico, porque no es ser en sí, sino que es ser en relación al Ser en sí o Inteligencia en sí. Pero a estas alturas se impone una observación de importancia. Hemos dicho que todo lo real, no relacionado con el sujeto inteligente, no existe. También el sujeto inteligente es real, pero, precisamente por ser inteligente, es un ente real distinto de los otros entes reales.

Todo lo real que no sea el sujeto inteligente, existe en relación a él y no forma unidad con él. En el sujeto inteligente, en cambio, su realidad es por sí misma existencia y forma una unidad con la actividad espiritual. En otros términos, todo ente real existe en relación al sujeto inteligente, el cual es el único ente real que existe en relación a sí mismo. Ser real o sentimiento y ser ideal o inteligencia de la idea forman una unidad; el mismo ente es su realidad y su inteligencia, ya que, como dice Rosmini, el principio que *entiende* es el mismo que el que siente, es decir, el sujeto espiritual es unidad ontológica del principal inteligente y del sentiente.

Hagamos una consideración más. Hemos visto que la idea precede a lo real, tanto si se considera en la Inteligencia absoluta como en la creada y limitada. Por consiguiente, la idea es «el primer acto universal del ser», presente en la mente de Dios y en la mente humana e «idéntico» en las dos, «no pudiendo ser distinto, aunque haya que hacer la salvedad de que en la Mente absoluta, junto a aquel primer acto, estén presentes todos los términos del ser. Por consiguiente, hay algo de común entre el término de la mente absoluta y el término de la mente humana (limitada), y es precisamente el primer acto del ser; de lo que se sigue que este primer acto se predica de Dios y de las criaturas» (39). En virtud de la presencia del ser ideal, la mente humana participa de la divina y, por otra parte, la idea es esencial a la mente, porque es «el infinito del que participa necesariamente toda inteligencia, por el hecho de ser inteligencia»; las limitaciones de la inteligencia proceden no del primer acto universal del ser, «sino de lo que atañe a los términos». El ser ideal, como ser que precede a lo real, que lo presupone, es *ser inicial.* En Dios, dicho ser es «un acto que es sujeto» (el acto de Dios es Dios mismo) y

39. *Teosofia,* volumen III, número 830; *Introduzione alla filosofia,* VII, página 428 y siguientes.

un *objeto*. En cuanto al sujeto inteligente, dicho ser le es comunicado únicamente como *objeto* (los sujetos son incomunicables). Ahora bien, esto no obstante, «el ser inicial existe en la mente humana de modo distinto a como existe en la mente divina, con la que se identifica» (40).

Por consiguiente, se da una participación de la mente humana en la divina y una predicación unívoca del primer acto respecto de Dios y de las criaturas; pero, en estas últimas, el primer acto, por una parte, se halla privado de todos sus términos (por lo que el primer acto es pertenencia de Dios sin ser Dios) y, por otra, les es comunicado únicamente como objeto, por lo que permanece distinto de la mente cuya luz constituye, es decir, del sujeto inteligente iluminado, cuyo acto no es acto de sí mismo, cosa que lo distingue de Dios, que es su mismo acto. Habida cuenta de esto, en el sujeto inteligente no hay adecuación entre el acto-sujeto y el sujeto, entre la mente y la luz que la constituye en mente, entre el sujeto como existente y la esencia del ser que lo constituye en existente espiritual. El primer acto universal del ser por el que el hombre participa del Absoluto y es sujeto inteligente, trasciende el acto-sujeto, aun siendo él mismo actual en el acto del sujeto. Por consiguiente, el acto-sujeto y el objeto que le está presente y por el que participa de Dios, nunca es toda la actualidad del objeto, que, sin embargo, es relativo a él. El primer acto universal o el ser ideal, por el que el hombre participa de Dios, en el mismo momento en que establece este vínculo ontológico distingue netamente (al mediar un abismo) a Dios del hombre, al Creador de la criatura, y pone al sujeto inteligente y creado como «dialéctico», es decir, en relación con el ser ideal y en relación con Dios, el Ser absoluto.

Por lo tanto, el ser ideal, «objeto de la intuición natural, no es Dios, habida cuenta de su indeterminación». Dicho

40. *Teosofia*, volumen II, número 490.

ser es Dios cuando tiene «sus determinaciones propias, pero, como indeterminado, es lo *divino,* que no es Dios». El ser con sus términos o el ser absoluto (iDos) y el ser indeterminado o carente de sus términos (ser *divino*) «tienen la misma esencia del ser, pero el uno la tiene incompleta, por lo que no puede merecer el nombre de Dios, mientras que el otro la tiene completa y merece este nombre» (41). Si el hombre pudiera completar el ser como idea, presente en su mente, con todos los términos del ser, sería el mismo Dios. En tal caso, su existencia formaría adecuación con su esencia. Pero el hombre es existencia o realidad finita que, en cuanto finita, es contingente, no perteneciéndole, en cuanto contingente, por naturaleza; además, la realidad no pertenece al ser ideal, que es sin ella, aunque ella no es sin él. Por esto no es el ser ideal, distinguiéndose, por consiguiente, de él «por naturaleza» (42).

En pocas palabras, el hombre no es el principio de su existencia, que por esto mismo es contingente y accidental; su existencia es limitada y finita, mientras que el ser ideal es ilimitado e infinito. En el hombre, existencia o ser real y esencia o ser ideal no guardan adecuación, no forman una sola cosa como en Dios. El hombre es síntesis de finito e infinito, de la existencia finita y del ser infinito como idea. De aquí nace el desequilibrio; la idea desborda la existencia y la pone como tensión hacia el Infinito, que la trasciende; la idea hace que el existente, partícipe de Dios a través de ella y constituido por lo divino en que ella consiste, *tienda* hacia el Ser absoluto, hacia Dios. De aquí la inquietud del «ser dialéctico» por esencia que es todo hombre, su tender

41. *Teosofia,* volumen III, número 848, y volumen II, número 1.405: «... el ser ideal es una pertenencia de Dios y se puede llamar con justeza *divino,* pero no es Dios: *divino,* porque de Dios es separado de modo abstractivo, y por obra de la misma inteligencia divina; no es *Dios,* porque Dios no sólo tiene las perfecciones que demuestra el Ejemplar, sino todas aquellas perfecciones sin limitaciones ni distinciones; y tal vez, por así decir, en unidad con otros infinitos bienes.»

42. *Teosofia,* volumen III, íd.

perennemente al infinito, lo que sigue siendo una posición ontológicamente dialéctica de la mente en relación a la idea y del existente, que es síntesis ontológica primitiva de sujeto y de objeto, en relación a Dios, su aspiración suprema y fin último. Esta desproporción entre realidad e idea en el hombre y entre ser idea y ser real, mientras pone de manifiesto la finitud irreparable de su existencia, le garantiza su superioridad sobre la naturaleza. También pone al descubierto el sofisma de la otra forma de idealismo, el trascendental, según el cual, una vez establecido que la mente humana es ilimitada, argumenta diciendo que dicha mente puede conocer todo lo cognoscible y que, por consiguiente, es absoluta. Pero la ilimitación de que habla este idealismo no viene dada por la idea entendida como objeto, sino por la idea considerada como ley, forma o categoría del conocer, es decir, por la trascendentalidad. De ello se sigue que lo cognoscible es única y exclusivamente lo real experimentado y que, por consiguiente, la adecuación se da entre la idea y esta realidad. Pero lo experimentable (la naturaleza o el mundo) es finito; luego si tal realidad se halla en adecuación con la mente, resultará que ésta es también finita y limitada. El mundo «sin fronteras» de la experiencia no tiene nada que ver con lo infinito y lo ilimitado, considerado en su sentido propio; dicho mundo «sin fronteras» siempre es algo finito y contingente. El carácter absoluto de la mente o la mente llamada absoluta, únicamente porque conoce todo lo cognoscible o lo real, es sólo una metáfora, una expresión impropia. En cambio, es verdad, como dice Rosmini, que la mente humana es ilimitada, porque ilimitado y universal es el ser que ella intuye; pero, precisamente porque es ilimitada, el objeto que la ilumina y la constituye como mente no sólo es ley del conocimiento de lo real, sino ante todo luz de la mente, de la que se distingue y con la que forma una unión, el *primum* ontológico, el sujeto inteligente. Por

lo tanto: *a)* universal e infinito es el objeto o la idea y no el sujeto en su subjetividad; *b)* el acto primero no es el conocer, sino el intuir o la interioridad ante quien se halla presente la idea, que no es actividad trascendental. Por consiguiente, de una parte, el conocimiento de todo lo cognoscible no comporta en modo alguno el carácter absoluto y la infinitud de la mente, ya que lo cognoscible es lo real que es finito, y, de otra, la idea, cuya presencia hace que la mente sea ilimitada, no puede ser toda su actualidad infinita; dicha idea permanece como un acto que tiene una posibilidad de actualizarse y por esto una virtualidad que no puede ser actuada por toda la realidad o por el mundo cognoscible considerado en su totalidad. La idea, en el momento en que constituye el carácter ilimitado de la mente humana y «demuestra... su capacidad infinita», la orienta hacia una actualización que trasciende lo real o lo cognoscible. Y esto precisamente porque el hombre, que participa de lo infinito a través de la idea, no es ni puede «llegar a ser una realidad infinita, como debería serlo en el caso en que abrazara el ser con todos sus términos infinitos» (43).

De este modo, Rosmini funda la superioridad del hombre sobre el mundo y la eminencia y la excelencia de la Idea sobre lo real; digo sobre lo real y no sobre el ser, que no se reduce sólo a la idea ni sólo a lo real. El Roveterano tiene clara conciencia de esto y no lo oculta: «Porque en toda la amplitud del círculo de las cosas del universo, la idea es el único elemento que directamente se alcanza, el cual tiene algo de lo divino y puede considerarse como el único nexo que une el mundo a Dios, viniendo a ser casi el punto de contacto de las dos esferas, es decir, de lo finito y de lo infinito, y por esto mismo la única vía de comunicación, mediante la cual puede el hombre elevarse sobre sí mismo, reconociendo su naturaleza como afín a la divina, con

43. *Teosofia*, volumen III, número 829.

su punto más eminente pendiendo de ella». Y si es verdad que la mente humana, argumentando lógicamente, puede llegar a formarse el concepto de Dios subsistente, «también en este salto ella apoya su razonamiento en el punto firme de la Idea, que es la única que contiene y revela algo de lo divino, escondido, en su integridad, digámoslo así, tras la simbólica cortina de la realidad de que se compone el mundo, y sobre cuya existencia se viene argumentando y adivinando» (44). Platón fue el primero que llamó a la idea τὸ θεῖον, pero al prevalecer Aristóteles, «el gran enemigo de las ideas platónicas, se consideró como de importancia secundaria esta cuestión principal y vital para la ciencia». Las disputas medievales en torno al problema de los universales no fueron más «que una pequeña parte de la gran cuestión», «un rebrote del tronco del árbol de la doctrina de las ideas tronchado por Aristóteles». Después de los griegos, «el único que ha sentido altamente la importancia de esta doctrina» ha sido San Agustín y, después de él, según Rosmini, la Academia florentina del Cuatrocientos. «Y ahora», se pregunta el Roveterano, «¿quién de entre nosotros habla de ella, o quién sacude el polvo de los volúmenes escritos por aquellos generosos ingenios?...» (45). Este polvo lo ha sacudido fuertemente Antonio Rosmini y precisamente en una época en que la idea es identificada con el concepto, el ser con lo real y la lógica con la metafísica, por parte de un idealismo que en la trascendentalidad sepulta la eminencia y la dignidad de la misma idea.

4. Consideremos ahora más de cerca la forma real del ser y el concepto de existencia, con el que se halla en estrecha conexión el de sentimiento.

De cuanto hemos dicho resulta claro que, para Rosmini, la posibilidad de lo real reside en la idea: «La posibilidad

44. *Teosofia*, volumen V, número 2.
45. *Teosofia*, volumen V, número 5.

lógica y metafísica de todos los entes contingentes se halla contenida en la esencia del ser y puesto que el ser se conoce con su posibilidad, lo que equivale a decir con la idea, que es la cognoscibilidad de todas las cosas, no es, por tanto, ninguna maravilla que se conozca con la esencia del ser» (46). Aquí se habla explícitamente no sólo de la posibilidad lógica, es decir, de la cognoscibilidad de lo real por medio de la idea, sino también de la posibilidad metafísica; y es que, en efecto, la idea de lo real precede a su actuación, es decir, lo real es acto de pensamiento y después, por la acción creadora de Dios, es realidad. Ahora bien, dicha realidad no lo es en sí, sino en relación incluso con la mente humana que lo conoce y, conociéndolo, hace que no sea una cosa, sino una verdad. Sólo para los αὐτόχθονες de que habla Platón en el *Sofista,* lo «sólido» reside en lo corpóreo como realidad en sí, en el tronco «carnoso» de la llamada realidad, con la que identifican la οὐσία. Para ellos únicamente las cosas densamente corpóreas constituyen las realidades o el ser, y quisieran que las ideas y el pensamiento fueran peñascos y encinas para arrojarlas, como sucede con los héroes de Homero.

Para Rosmini, el ente real es sujeto en cuanto que «tiene la propiedad de ser fuerza y de ser sentimiento activo e individuo y, por consiguiente, *sujeto*» (47). La trinidad de las formas del ser (ideal, real y moral) es unidad, la cual, además de lógica, es también ontológica (48). Al ser ideal le es necesario el ser real al que pertenece la idea, es decir, el sujeto personal: no hay logro que no lo sea de un existente inteligente, pero no hay sujeto inteligente sin logros. En el Ser absoluto guardan perfecta adecuación, mientras que, en el ser contingente, el logos sobrepasa al existente, pero es en tanto en cuanto está presente

46. *Saggio sulle categorie e la dialettica,* l. II, capítulo III.
47. *Sistema filosofico,* números 165-170.
48. *Teosofia,* volumen I, número 166.

ante su inteligencia. El existente es, en cuanto que primero ha sido pensado: tiene y adquiere conciencia de existir en cuanto posee el ser ideal. Definido lo real como sentimiento activo e individuo, se sigue que reales no son más que los sujetos, es decir, *existe el ente que se siente.* El existir es sentimiento, Rosmini no distingue claramente entre «realidad» y «existencia», lo que provoca no pocos equívocos y hace que hable de «forma real» — que, como cosa que no se siente y está en sí, es una ilusión — en vez de «forma existencial» del ser, que no distingue de la primera. En rigor de verdad es preciso añadir que el Roveretano columbró la distinción en un pasaje de la *Teosofía,* en la que da el nombre de «equívoco pernicioso» al de aquellos filósofos que «llaman *verdad objetiva* a la que se refiere únicamente a la *realidad*», sin darse cuenta de que verdad objetiva es primeramente el ser como objeto o idea y que al ser le es esencial el ser objeto. Por esto, él considera entre las «opiniones vulgares», que sólo tienen valor de «prejuicios», aquélla según la cual «realidad equivale a existencia», o sea que «no hay más que lo real» (49). En cambio, no sólo existe lo real o las cosas, sino también la idea (y la unión entre la idea y lo real, que es la forma moral); y, por otra parte, la verdadera realidad es el sujeto existente, que es autosentimiento.

«El existir de un ente», según Rosmini, «es el acto de todos sus actos»; «la existencia es el acto de todo lo que de actual puede ser pensado en el ente real determinado» (50). Ahora bien, la existencia es un sentimiento o, mejor dicho, «la esencia de la vida consiste» en el sentimiento (51), y «lo real finito nos es dado mediante el sentimiento» (52). En el fondo, según Rosmini, como existente, en sentido propio, sólo existe el hombre, que conoce

49. *Teosofia,* volumen III, número 783.
50. *Teosofia,* volumen II, números 375 y 378.
51. *Teosofia,* volumen III, número 1.032.
52. *Teosofía,* volumen IV, número 989.

lo real por medio del ser ideal; y cuanto percibe de la realidad de un ente «se reduce al sentimiento propio» (53). En el hombre, la existencia es sentimiento de sí, sentirse y sentir; y el sentir lo otro o lo real es hacerlo existir. Lo real deja de ser cosa y se hace existencia, en la medida en que es sentido por el existente. El hombre, percibiendo y conociendo, hace que lo real sea algo sentido y conocido y, en cuanto tal, no sea ya cosa, sino sentimiento y verdad, que son el sentimiento y la verdad que el hombre descubre en lo real, como revelando lo que esconde, pero que existen en él como su sentimiento y su verdad. No se trata de negar lo real o de quitarle realidad al mundo, sino de evitar la reducción del ser a la realidad y de valorizar la misma realidad; es decir, de descubrir su significado, de penetrarlo, a fin de que en él se encarnen y se expresen los valores, que, encarnándose, lo sobrepasan.

«El ente-principio», dice Rosmini, «es siempre *sentimiento,* pues de otro modo sería una cosa muerta e inerte»; por consiguiente, «todo lo real de los entes-principios finitos se reduce a un *género supremo de realidad,* que es el sentimiento», sin que esto signifique que se puedan «reducir a un solo género supremo los entes-principio». Por consiguiente, «el ente-principio intelectivo es un sentimiento», que se puede considerar «o como sentimiento en el que no hay más cosa sentida que él mismo, o como sentimiento en el que, además de existir él mismo como dato sentido y el ser como objeto de intuición, hay otro dato *sentido* distinto de sí mismo» (54). Este último sentimiento es el hombre, que es sentimiento de sí mismo e intuición del ser, pero también sentimiento de lo distinto de sí; es decir, en el hombre, que existe en el mundo, se da el sentimiento de lo distinto de sí, de los términos o datos sentidos que no son el sentiente. Si el sentir del hombre, que

53. *Teosofia,* volumen IV, número 1.419.
54. *Teosofia,* volumen II, número 565.

es sentimiento, sólo fuera autosentimiento, o, mejor dicho, si en un sentimiento intelectivo no hubiera otro dato sentido que él mismo, todo lo sentido sería el mismo sentiente, es decir, un término que al mismo tiempo sería principio. Pero no es así; el ente-principio finito, que tiene como término natural de su intuición el ser ideal, no sólo tiene como dato sentido a sí mismo, sino también un ente sentido distinto de sí mismo y, en cuanto distinto, un ente sentido que es término sin ser al mismo tiempo principio. El existente, que es sentimiento corpóreo e intelectivo, sentimiento de sí mismo como sujeto de sentir y de intuir el ser, es también sentimiento de lo distinto de sí, que, *sentido* y en cuanto *sentido,* no se identifica con el acto de sentir, sino que es experiencia y existencialidad en relación al acto que lo siente, es decir, por el sujeto sentiente. No hay sujeto inteligente sin sentimiento, o, mejor dicho, el sujeto no podría entenderse a sí mismo si no se sintiera a sí mismo.

«Por consiguiente, el sujeto que se entiende a sí mismo, se vive a sí mismo y es esencialmente un sentimiento» (55). El sentimiento que el ente tiene de sí mismo y el que tiene de los otros entes subsistentes, nunca se dan separados de la mente, «porque un sentimiento completamente separado de toda mente», «no sería ente», y «por esto mismo no sería nada». Por consiguiente, en seguida que «se habla de un sentimiento, hay (que admitir) una mente que lo concibe (de otro modo no se podría hablar de él), y en todo caso existe la Primera Mente, la Mente divina que, conociéndolo, lo pone. Por consiguiente, se habla de un sentimiento que es objeto de una mente...» (56). Ahora bien, lo real tiene la categoría de existente en cuanto es sentido, es decir, que lo real que no siente que existe no existe para sí sino para quien lo siente; por lo tanto, no hay realidad sino para un sentimiento y no hay sentimiento sino para una mente

55. *Teosofia,* volumen III, número 748.
56. *Teosofia,* volumen V, números 203-205.

que lo concibe. Los puros entes sensitivos, «sin más», son reales; pero no hay entes reales sin las correspondientes ideas; y, por otra parte, no hay ser ideal sin inteligencia, que es su principio y de la cual es término objetivo. «Por consiguiente, es conveniente que haya un principio intelectivo en la universalidad de las cosas, a fin de que se pueda tener el ser ideal que esencialmente reside en él; y es conveniente que haya un ser ideal que constituya la posibilidad de lo real, para que pueda existir el ente real, que es el cumplimiento y el último acto de aquél». Ahora bien, el sujeto sentiente es un ente real, «por lo que no puede existir en el universo únicamente el ente sensitivo, sino que es necesario, para su existencia, que al mismo tiempo exista también con él un ente intelectivo, sin el cual aquél sería absurdo» (57). Lo real o lo sensitivo en sí no existiría, porque sería absurdo sin el principio intelectivo, es decir, sin Dios, Primer Principio intelectivo supremo, y sin el hombre, el existente que es al mismo tiempo principio sentiente y principio inteligente, que intuye todo el ser en cuanto ideal, es decir, la esencia objetiva del ser. Por otra parte, si a quien intuye el ser ideal «no le estuviera permitido tener algún sentimiento, el ser ideal sería para él algo vacío e inútil». No es algo vacío porque el sujeto que intuye, en cuanto sujeto, es sentimiento, y en cuanto existente en el mundo se halla en relación con otros entes reales que están en relación con la inteligencia, abolida la cual, «el ser real sería absurdo». El hombre no puede sentirse y conocerse — no sería en tal caso ente existente — sin la inteligencia del ser ideal, que es la forma del entender; y no conociéndose, no podría «reconocerse», «amarse», es decir, no existiría el ser en lo forma moral. El sentimiento es ser, pero no es todo el ser, que «se extiende más allá de él»; lo sentido no es el acto del ser en toda su extensión. El acto del ser es uno y común a todos los

57. *Teosofia*, volumen VI, páginas 239-40.

entes sentidos; por esto no constituye su naturaleza individual, sino que es «una dependencia necesaria de ellos con relación al ser, *una relación esencial* que tienen con el ser, eliminada la cual, dejan de ser». Por consiguiente, los entes contingentes o sentidos se distinguen del ser ideal, que no los constituye, pero que es aquél del que todos ellos dependen necesariamente, hasta el punto de que, separados de él, son «inconcebibles e imposibles». Preguntar qué son los entes sentidos separados del ser es «caer en contradicción»; separarlos del ser es «anonadarlos». Por consiguiente, el ser que nuestra mente intuye, antes de percibir los sensibles, es el «acto antecedente, el acto del acto de todos los sensibles». Esto «hace que los sensibles sean y que sean cognoscibles para la mente; hecho ontológico que lo podemos expresar mediante estas otras palabras: el ser idéntico es al mismo tiempo ideal y real, acto antecedente de las cosas y cognoscibilidad de las cosas» (58). Por consiguiente, sin la mente objetiva en virtud de la intuición del ser, los entes sentidos o reales no sólo son «inconcebibles», sino incluso «imposibles»; separados del acto del ser, dejan de ser. El acto del ser, que es el ser-acto de la mente, es el acto del acto de lo real, «la forma de las formas». Pero por lo mismo que no hay ser ideal sin un sujeto inteligente, que es un ente real o existente, el ser es a un tiempo ideal y existencial, idea y sentimiento, sin que lo existencial agote jamás la idea, que siempre lo sobrepasa, es decir, sin que el ser-acto de la mente logre jamás ser todo en acto, o sea, su plena actualidad o determinación. Además hay algo sentido, el existir de todo hombre respecto a sí mismo, con relación al cual la intuición de la idea no es antecedente, ya que no hay idea sin inteligencia o sentimiento intelectivo; por lo que el sentirse y el saber que se existe, el *sensus-sui,* es simultáneo al acto de la intuición. En el hombre, el acto del ser no es el antecedente de

58. *Teosofía,* volumen III, número 800.

sí mismo como ente sentido, sino que forma una unidad, en virtud de la cual el hombre es el acto del ser bajo las formas ideal y real; y respecto a las cosas, imposibles sin la inteligencia, es el acto del ser de todo ente real. El existir del hombre está ontológicamente unido al acto del ser, objeto interior de la mente, que es el acto del ser de todo otro ente contingente. En pocas palabras, según Rosmini, las dos formas categóricas primitivas de lo que él llama el ente real, son: el *ente* que se conoce con la idea y la *realidad* que es sentimiento, en la que se ha de distinguir una actualidad o «tejido de lo real», que es «como la materia de lo real», y «el organismo que es como la forma en la que lo real se distingue y ordena» (59). El ser es idea y lo real es una determinación suya.

A estas alturas cobra claridad el concepto de *alteridad.* Lo creado es lo *otro* respecto de Dios, distinto de Él; pero, en lo creado, el hombre es lo *otro* o lo distinto de los otros entes, que son lo *otro del hombre,* lo diverso, lo que no es existente-inteligente. Ahora bien, el hombre existe en relación a las cosas y a los otros hombres, pero, mientras las cosas son lo otro del hombre, sus semejantes son el *otro hombre,* es decir, no sólo el *otro ente real,* distinto del hombre, sino el *otro existente,* semejante a él. La distinción entre ente existente y ente real, que Rosmini no establece claramente y que en todo caso no profundiza, se manifiesta aquí necesaria. Ahora bien, Dios es el ser absoluto, el mundo no es de Dios; luego no es el Ser. En este sentido, el mundo entendido como lo «otro» o lo distinto de Dios es el *No-ser,* que no es contrario ni niega al ser; el «no» no indica contradicción o negación y ni siquiera oposición, sino simplemente lo distinto del nombre que le sigue, es decir, del Ser. El No-Ser no es en modo alguno la Nada; y, si no es la Nada, es algo en cierto modo; luego el mundo *es* en el sentido de lo otro del Ser, es con su modo de ser,

59. *Teosofia,* volumen VI, página 134.

que *no* es el Ser. De la nada crea Dios el mundo, que no es el mismo Dios y que, por consiguiente, es diverso de Él, siendo por esto No-Ser. Pero, si es, participa en cierto modo del Ser; por consiguiente, hay un vínculo ontológico con el Ser, que no es el mundo. Dialéctico es dicho vínculo, en cuanto que el mundo es el No-Ser en relación al Ser y es por el Ser que lo hace ser como ente distinto de Él, que es el Ser por sí mismo. Ahora bien, lo otro del Ser, o lo real contingente, nunca hubiera sido sin el Ser-Inteligencia creador, que es Inteligencia de la Verdad, que se identifica con la Inteligencia. La idea del mundo, digámoslo así, o «el-ser-de-lo-real» es anterior a lo real y sobrepasa lo real, ya que es ser, del que lo real es sólo una determinación.

Entre los entes creados, sólo el hombre es el ente real al que le ha sido comunicado el ser ideal, es decir, sólo el hombre es ente inteligente; más aún: sólo en el hombre está el *ente* y lo *real* o, mejor dicho, él es esta síntesis de entidad y realidad que se llama existencia. Por participar en el ente, su mente es ilimitada y puede conocer todo lo cognoscible, es decir, todo lo real. Por consiguiente, el hombre es, desde luego, lo otro o lo distinto de Dios, pero lo es de distinta manera a como lo son todos los otros entes, es decir, en cuanto participa de Dios de modo eminente respecto al de las demás criaturas, ya que lo hace mediante lo «divino» o la idea, que es luz de la mente y lo constituye en ente inteligente. Sólo el hombre tiene la potencia de *objetivizarse,* que se actúa a medida que se actúa el objeto o la idea, es decir, «de objetivizarse con su pensamiento en todas las cosas». Y no sólo se objetiviza con su inteligencia, sino con todo él mismo, «porque el pensamiento es aquello que por naturaleza domina, informa y arrastra consigo en sus acciones todas las potencias inferiores del sujeto inteligente» (60). Por consiguiente, el hom-

60. *Teosofia,* volumen III, página 869.

bre, que vive en el mundo y no puede existir si no existe en relación con el mundo, se encuentra que es otro o diverso de los otros entes, que le son distintos, pero semejante a sus semejantes, que no son extraños al hombre, sino otros entes existentes, sujetos inteligentes como él. Por esto, él no puede amar las cosas como ama a los hombres, ni a los hombres como ama a las cosas: la diversidad de alteridad le obliga a efectuar una unión entre lo ideal y lo real, es decir, un acto de reconocimiento o la actuación de la forma moral del ser, de dos modos distintos, según el orden del ser. Y así, los lazos ontológicos entre el Creador y las criaturas, y de las criaturas entre sí, según la distinta relación de alteridad, se disponen de acuerdo con un orden, que es la armonía de todas las formas del ser, idéntico en cada forma y, sin embargo, distinto en sus formas. La dialecticidad revela su carácter ontológico y el No-ser, siendo lo *otro* del Ser y siendo, sin embargo, ser, precisamente en cuanto otro, manifiesta toda su positividad, no contradictoria; así, pues, se trata de una dialéctica de relación y de diversidad en la unidad y no de una contradictoriedad, negación u oposición que niegue la autonomía de los términos, los cuales, en esta última, sólo son porque se oponen; por el contrario, son porque, siendo diversos, se reclaman, se implican y se integran.

A estas alturas, nos preguntamos: ¿quién es propiamente *sujeto cabal* en el orden de lo creado? El hombre y sólo el hombre; cualquier otra realidad, a la que el hombre aplique el acto del ser, se hace cognoscible, mientras que sólo el hombre es cognoscente. Sólo el hombre se halla en conexión con el acto del ser por vía de intuición y, por esto, sólo él es cognoscente, lo cual es «necesario para constituir un sujeto afectivo». De esto se sigue que «la realidad no inteligente, que no existe para sí misma en constituir un sujeto efectivo». De esto se sigue que «la cuanto tal, y como tal no es intelecto, conviene que sea

una *pertenencia* de algún sujeto efectivo» (61). Por lo tanto, todo lo que existe o es persona o es pertenencia de la persona, o, mejor dicho, sólo existen personas, de las cuales lo real es una pertenencia, siendo existencia y no cosa en tanto en cuanto pertenece a la persona y en la medida en que ésta lo actualiza como existencia. De esto se sigue además que la forma del ser, aplicada a otro hombre, no se aplica solamente a un cognoscible, sino a un ente cognoscente. En este caso, la relación de cognoscibilidad tiene lugar entre dos entes cognoscentes, entre dos sujetos efectivos, por lo que el uno no es pertenencia del otro, sino que cada hombre existe para sí mismo y en relación al otro, es existente para otro existente.

5. Así como el principio inteligente se halla constituido por la luz esencial de la intuición de la idea, así también el principio sentiente está constituido por un sentimiento primario, que Rosmini llama *sentimiento fundamental,* del que dependen los sentimientos fundamentales secundarios. En su virtud percibimos inmediatamente nuestro cuerpo «como formando una sola cosa con nosotros». De este modo, nuestro cuerpo viene a ser «por la unión individual con nuestro espíritu, parte del sujeto sentiente», y «es sentido por nosotros como *consentiente*». Esta manera «subjetiva» de sentir nuestro cuerpo se extiende a todo él, es constante, necesaria, igual (62). Este sentimiento nos es connatural, es el sentir originario, que precede a toda experiencia y no es en modo alguno la pura potencialidad psíquica del sentir. Es el sentir-acto, cuya actualidad es todo sentir ulterior. Dicho sentimiento es, en toda la amplitud del sentir, lo que la idea del ser es en el plano de la inteligibilidad, es decir, la sensibilidad pura, madre de todas las sensaciones.

61. *Teosofia*, volumen III, número 865.
62. *Nuovo Saggio*, vol. II, números 701 y 736; *Psicologia*, volumen II, número 1.212.

decir, la sensibilidad pura, madre de todas las sensaciones. Es un sentimiento sustancial que sobrepasa todos los agentes corpóreos. Entre todos los sentimientos internos «sólo el fundamental es total» (63).

El sentimiento fundamental y el sentimiento intelectivo del ser son los constitutivos originarios del *yo*, fundamento de todo acto ulterior de sentir y conocer. Es más, «el hombre no conoce positivamente en sí otra realidad que el propio sentimiento fundamental y el propio sentimiento intelectivo», es decir, el yo, determinado bajo todos los aspectos, «principio único y simple que tiene un término sentido y entendido» (64). El alma humana es precisamente el «principio de un sentimiento sustancial activo que, siendo idénticamente el mismo, tiene por términos propios la extensión (en ella, un cuerpo) y el ser, siendo, por consiguiente, sensitiva e intelectiva al mismo tiempo» (65). Cada acto del alma es un sentimiento y el alma es sentimiento primitivo y sustancial. El yo es la percepción que el alma tiene de sí misma, el sentirse a sí misma, autoconciencia.

Sólo el hombre es yo y persona, «que es la esencia humana individual y subsistente, la cual tiene la inteligencia esencial, es decir, la intuición del ser», que por consiguiente es acto, y «luego tiene la inteligencia como potencia con la que aplica el ser y conoce las otras cosas» (66). La persona, según Rosmini, es «un individuo substancial en cuanto contiene un principio activo, supremo e incomunicable» (67); es «un sujeto intelectivo en cuanto contiene un principio activo, supremo e inteligente»; en cuanto tal, y «con respecto a sí misma», es «causa primera de sus acciones» y, por consiguiente, autónoma. El alma,

63. *Teosofia*, volumen III, número 872.
64. *Teosofia*, volumen II, número 513.
65. *Psicologia*, número 53.
66. *Teosofia*, volumen II, número 490.
67. *Antropologia* etc., número 832; *Teosofia*, volumen II, número 903.

siendo incomunicable, «es esencialmente una», o sea que toda persona es una unidad, una singularidad irreducible; hay multiplicidad de cosas, no de personas. Toda persona es ella misma y es irrepetible; varias personas son varias unidades que no forman una masa. La existencia de cada persona «en cuanto persona, comienza y acaba en sí misma»; «cada una de ellas constituye una unidad subjetiva» (68). Esta unidad, que es precisamente la persona singular, es única, no hay tan siquiera dos; y es que las personas no se multiplican como los insectos. Es cierto que también el sujeto corpóreo o animal es uno, es individuo, pero no es sujeto completo y, por esto, se halla contenido en el sujeto que es además intelectivo. En cambio, el principio personal «está todo él en sí mismo y no tiene necesidad de otra naturaleza para su integridad».

La persona, como unidad irrepetible, hace que todos los valores (y la verdad es un valor) sean *personales*. Todo valor es infinito, pero, en cuanto cada uno se encarna en la persona que lo expresa, todos los valores se personalizan, son valores expresados *personalmente,* es decir, en la inmutable e irrepetible forma en que cada persona los expresa. Un valor expresado por *esta* persona y en *este* determinado modo *personal,* no sólo no pierde, por esta singularidad indupicable, su universalidad, sino que la realiza precisamente en el acto personal que lo expresa y es universal al mismo tiempo que se halla singularizado. No es, ni más ni menos, que la actuación de la esencia, me refiero a la esencia de la persona y a la esencia del valor: la persona existencializa el valor, que, encarnándose en la persona, actualiza su esencia. En este sentido, el «ser» se opone a la «realidad», si por realidad entendemos la «cosa» y por el ser el «acto». Pero tal oposición excluye la disociación; el ser-acto se opone a la realidad-cosa, pero como el acto que realiza su esencia a través de lo real y como

68. *Teosofia,* volumen III, número 1.119.

lo real que revela su valor y su significado en el acto; acto que lo es de un espíritu, que, encarnándose, trasciende la cosa en que se encarna. Existir es actuar la propia esencia, que nunca es totalmente actuable; el espíritu la actúa a través de lo real, que, en este actuarse del espíritu, manifiesta su verdad en la unidad indisoluble de existencia y valor.

Sin embargo, lo mismo que todo este finito es «dialéctico», es decir, relativo, también la persona finita es persona relativa; por esto, aun sin tener necesidad de otra naturaleza para su integridad, puede «guardar relación de elemento y de parte respecto a otra persona». Siendo principio activo supremo, «es esencialmente continente» y «su naturaleza es la de ser sentimiento». Sin embargo, su finitud y consiguiente relatividad la pone en la condición de ser ella misma, que es continente, contenido de un continente mayor. Si la persona *siente* el continente mayor, éste se hace contenido respecto de la persona, es decir, con relación al principio que lo siente. Así tiene lugar, dice Rosmini, «la participación de lo absoluto por parte de lo relativo». En este tipo de relación, el continente menor (la persona), sintiendo su continente mayor, lo hace su propio contenido. Sentir a Dios es interiorizarlo sin que la persona se anule en la Persona absoluta; sigue siendo persona, pero es relativa, persona relativa. Ahora bien, la relación es doble: la que hemos indicado y otra, según la cual el continente mayor contiene al menor, que, como contenido, ya no es persona «bajo este respecto»; es «sentido, entendido por el continente mayor que, en cuanto tal, ya no es contenido» (69). Las dos relaciones son simultáneas: la persona, al sentir a Dios, lo hace su contenido interior, y Dios, el continente mayor, hace que la persona sea su contenido. De un modo semejante, la persona es relativa a la otra persona y entre las personas se establecen

69. *Teosofia*, volumen III, número 1.122.

simultáneamente las dos relaciones: sintiéndose recíprocamente, la una es el contenido de la otra y ambas son continentes. La persona, que es incomunicable, teje, como persona, una red de relaciones entre personas, la cual, sin negarla, antes bien, confirmándola como principio que es todo él en sí mismo y que goza de unidad, establece una comunicación por la que cada una es parte y elemento de la otra.

En pocas palabras, los entes reales, excepto las personas, no son sujetos completos; «únicamente las *personas* son sujetos auténticos y completos» (70). «De lo que se sigue que el ente que no tiene inteligencia es incompleto y tiene necesidad de apoyarse en las inteligencias foráneas a él, sólo respecto a las cuales es *relativo;* por el contrario, el ente que está dotado de inteligencia es ente *completo,* y, por ello, sólo esta manera de entes, es decir, los inteligentes, merecen la denominación aristotélica de *entelequias,* palabra que viene de ἐντελεχὴς o *perfecto,* denominación ontológica en cuanto trata de la íntima constitución de los entes» (71). Por consiguiente, todo lo que es y no tiene inteligencia es relativo a la persona, que es ente inteligente. Esto nos explica la fuerza de las siguientes afirmaciones de la *Lógica*: «Lo que es, pero no tiene una existencia subjetiva, no puede darse sin que exista un sujeto: principio de sujeto»; luego las «cosas» se dan en cuanto hay sujeto; —«Lo que es, pero no es persona, no puede darse sin que exista una persona: principio de persona» (72). En este sentido, sólo a la persona le pertenece la existencia, a la que es relativo todo lo real, que es pertenencia de la persona que lo siente, lo conoce y, sintiéndolo, conociéndolo y queriéndolo, lo hace existir.

70. *Teosofía,* volumen II, número 612; volumen IV, número 1.298.
71. *Teosofía,* volumen VI, página 231.
72. *Logica,* número 361.

6. Como ya hemos dicho muchas veces, el ente que el sujeto inteligente intuye naturalmente es infinito, porque es el ser mismo del ente, pero no es el Ser absoluto, ya que la intuición sólo capta la esencia del ente bajo la forma ideal. Por consiguiente, el hombre no sabe *cómo es* el Ser absoluto, pero *sabe que es*. Rosmini da cuatro pruebas de la existencia de Dios: la de la esencia del ente intuido; la de la forma ideal, que como objeto eterno presupone un sujeto eterno; la del ser real y la de la forma moral (73). También en estas pruebas expresa Rosmini su pensamiento en la terminología tradicional. También a propósito de esto nos esforzamos en interpretar y captar el núcleo de su pensamiento, más implícito que explícito. A nuestro modo de ver, la prueba es intrínseca a la esencia del ente espiritual y al movimiento de las formas de su actividad. Ningún ente percibido agota la esencia del ente con la que el hombre lo percibe; la esencia del ente no es agotada por la percepción que el sujeto tiene de sí mismo o autoconciencia, pero es exigencia intrínseca de la misma esencia del ente ser agotada completamente; luego existe el ser absoluto, es decir, el Ser que goza de toda plenitud. La prueba así formulada es intrínseca a la exigencia de la esencia del ente, que aquí es considerada prescindiendo del sujeto que intuye el ser. Pero sabemos que, para Rosmini, el ser ideal es objeto de un sujeto inteligente; luego la exigencia no es intrínseca a la esencia del ser en sí, sino al sujeto que es pensante en el ser intuido, con el que forma una unidad, aun distinguiéndose la mente pensante del objeto pensado. Y entonces la exigencia de cumplirse que tiene la esencia del ser es exigencia del sujeto que piensa en el ser infinito, pero sólo bajo la forma de la idea y, por consiguiente, como un acto que nunca es toda la actualidad de sí mismo.

73. *Sistema filosofico*, números 177-181.

Así entendida, la prueba presenta una fuerza nueva y un aspecto original.

El objeto, que funda al pensamiento, es el ser ideal intuido, luz de la mente; estando presente en ella, es el pensar-acto; ahora bien, el sujeto que constituye la objetividad del pensar no es agotado ni puede agotarse en la actividad del conocer, ya que es trascendente respecto a todo lo real y al mismo sujeto existente finito. El ser ideal, que es luz de la mente, en virtud de su infinitud hace a a la mente infinita, pero la trasciende en cuanto que las determinaciones que la mente puede darle a través de la experiencia no son todas ellas finitas. Por consiguiente, el ser ideal, interior al espíritu, es inmanente, pero su inmanencia es también trascendencia. Mejor dicho: la idea es el principio de mi interioridad, aquello por lo que ella es luz de verdad, pero, al mismo tiempo que la funda como interioridad objetiva, la sobrepasa. La idea es aquello por lo que yo pienso, y el pensamiento es aquello por lo que la idea es pensada; por consiguiente, la relación dialéctica es necesaria e intrínseca, por lo que no hay pensamiento sin la luz del ser y no hay ser ideal que no sea objeto de un pensamiento. Por esto el ser no puede ser concebido sino como acto; pero precisamente por serlo como acto infinito, es acto que el pensamiento no puede actualizarlo en la totalidad que comporta su infinitud de idea. Luego existe el Acto absoluto o el Pensamiento infinito, que es todo el ser en su plenitud y actualidad. Todo mi pensar, sentir, querer y experimentar no puede formar una ecuación con la idea; yo no puedo adecuar la infinitud de mi espíritu. Yo existo, pero sin que yo mismo sea plenamente mi ser, mi sentir, mi pensamiento ni mi acción. La existencia de Dios, el Otro, gracias al cual yo puedo existir, existo y soy el existente que soy, es condición necesaria de mi propia existencia.

Ya no se trata de postular el Absoluto con el acto

reflexivo, según el idealismo moderno, es decir, aquí no se trata de la «noción» de Dios, que es el problema debatido a partir de Descartes y hasta Kant, sino de la «presencia» de Dios en el espíritu, y no en el orden del conocimiento sino en el orden ontológico, es decir, de una presencia que es esencia misma de la persona, del sujeto espiritual. Éste es el nuevo problema, columbrado por Rosmini. Esta presencia tiene lugar dentro del existente y en toda forma de su actividad, unificándolas a todas ellas en una dirección unívoca. Esta presencia está en nosotros y por ello se halla dentro de la misma reflexión, pero no se identifica con nosotros ni es puesta por el pensar; de aquí que su inmanencia en la reflexión sea por sí misma trascendimiento de la esfera reflexiva, que no guarda adecuación con la infinitud de la idea ni la realiza en su plenitud. El Absoluto no está enteramente en nuestra reflexión, que es reflexión por la presencia del Absoluto mismo bajo la forma de Idea. En contra de cuanto afirma el idealismo y desde dentro de su misma exigencia, si la idea es verdaderamente idea, de la reflexión emerge la trascendencia. La idea presente al espíritu no es inmanencia que se cierra en el conocimiento de lo real, sino *centro de trascendimiento,* precisamente porque lo real no puede adecuarla; y es *centro de profundización,* porque su misma esencia exige la plenitud en el Ser pleno, como también la exige el sujeto pensante del que la idea es el objeto esencial o la esencia de todos sus actos espirituales. Por lo tanto, de la interioridad y de la persona integral emerge Dios como Sujeto supremo o Persona suprema y como Objeto absoluto. En el orden ontológico, la existencia de Dios no es un conocimiento, sino una presencia. Dios, como dice San Buenaventura, es el objeto «fundante», el único objeto que se constituye en sujeto, precisamente porque es Subjetividad perfecta. En cambio, en el hombre, el objeto no se constituye en sujeto, sino que permanece distinto de él;

el hombre no es Subjetividad absoluta, existencia plena; el hombre es el sujeto contingente y finito que participa del ser infinito bajo la forma de idea, por lo que su existencia no guarda adecuación con ella. El hombre no es absoluto ni es el Absoluto; es aspiración al Absoluto, que le es interior. La idea del ser hace que todo acto espiritual sea de «aspiración» a Dios. Pero existe tal aspiración, en cuanto que la presencia de lo divino es «inspiración» de Dios. El hombre aspira a Dios porque ha sido creado inspirado por Él. El hombre no es Dios ni puede ser divinizado sin negarlo como hombre. Y esta autonegación, dice Rosmini, es la «secreta expiación de los derechos usurpados a la Deidad». Rosmini es una buena lección contra la «antropolatría» o adoración del hombre, la más funesta de las idolatrías.

CAPÍTULO II

PROBLEMÁTICA BLONDELIANA (74)

1. *¿Es una filosofía la filosofía de la acción?* Hoy día lamentan, no sólo quienes han estudiado o estudian a Blondel, sino también todos aquellos que se ocupan de filosofía, que, a estas alturas, el pensamiento filosófico blondeliano no se haya visto adecuadamente discutido ni profundizado como pensamiento filosófico y como aportación a la especulación. La primera *Action,* hace medio siglo, fue objeto de apasionantes y apasionadas discusiones de carácer apologético y religioso, más que de examen crítico y filosófico. A continuación, la obra blondeliana tuvo no pocas aplicaciones psicológicas, morales, pedagógicas y sociales, pero no fue estudiada, en su conjunto, como «sistema» filosófico. Es más: desde el 7 de junio de 1893, fecha de su memorable discusión en la Sorbona, hasta el escrito *Y-a-t-il une philosophie chrétienne?* que E. Bréhier publicó en 1931, en la «Revue de Métaphysique et de Morale» (n.° 11), la obra de Blondel ha sido considerada como una apologética del Cristianismo más que como una filosofía propiamente dicha. Y aun en la actualidad no falta quien le quiere negar el derecho de ciudadanía... filosófica. Es verdad que en la primera *Action* y

74. Por razones de brevedad, las citas de *L'Action* se hallan indicadas con *A* (edición 1936-37); de *La Pensée,* con *P;* de *L'Être et les êtres* con *E.*

en la discusión de la Sorbona, Blondel se colocaba en el plano estrictamente fenomenológico, de un inventario de lo que se encuentra en la conciencia y que paulatinamente surge del desarrollo orgánico de la acción; es cierto también que sólo a continuación, como alguien ha advertido, su método sufrió variaciones; pero nos parece que también es verdad que, desde 1893, la filosofía de la acción es una filosofía, aunque todavía incompleta y, digámoslo así, esbozada; es una filosofía que tiene un fuerte carácter moral y en la que la búsqueda tiene un aire activo y es desarrollo del dinamismo interior. No cabe duda de que si por filosofía se entiende una ciencia puramente racional y de abstractas y exangües relaciones o juegos lógicos, la de Blondel no es filosofía, aun cuando no carece de una estructura teorética; pero también queda por ver si por filosofía se debe entender un montaje exterior de fórmulas que de lo que carece precisamente es de vida latente del pensamiento, es decir, ni más ni menos que... de filosofía. El desarrollo del pensamiento blondeliano, por lo demás, ha puesto en claro el carácter propiamente filosófico de su «réalisme integral»; es «filosofía religiosa», desde luego, pero «filosofía» (75). ¿O acaso se pretende negar la posibilidad de una filosofía religiosa, cuando la filosofía *de derecho* es religiosa, porque le es esencial ser tal? Dicho en el lenguaje de Blondel: en la misma inmanencia de la acción se encuentra la llamada y la presencia de una trascendencia, en sí real y actual, que explica el progreso de la misma acción. ¿O acaso se pretende negar la carta de ciudadanía filosófica a un pensamiento que pretende captar la *ley* de las existencias y no solamente relaciones entre conceptos, con el objeto de captar «la totalidad del ser» en la acción, de modo que el cometido esencial de la metafísica sea construir una «lógica moral», que

75. Así escribía en 1947. El ensayo siguiente modifica en parte esta apreciación mía.

revele lo *de dentro* de los seres? Nos encontramos frente a una ontología, a una filosofía del ser captado en su génesis espiritual y en su dinamismo (y no perdido en la nocionalidad del concepto), por lo que los ajustes entre las existencias se han de establecer sobre el mismo plano. La filosofía de la acción no es una moral o una descripción de las costumbres, sino una indagación sobre el dinamismo interno de la voluntad, sobre el muelle que la tensa; por consiguiente, es metafísica de la acción, término que, en el pensamiento blondeliano, tiene un significado rico y complejo.

Por lo demás, la primera *Action* ya contiene el diseño o, mejor dicho, el proyecto del sistema. Lo pone de manifiesto claramente el mismo Blondel en una carta al P. Archambault de 1915: «*L'Action* no es una filosofía por entero, del mismo modo que un tratado *De Spiritu Sancto* no sería un tratado *De Verbo, de Patre, de Trinitate,* aun cuando se hablara en él de todo esto. Para mí no es más que un capítulo de una doctrina general, a la que habría que suponer en principio una Unidad congenital, una inmediatez primitiva, un realismo original, pero una unidad implícita que, por el progreso mismo de la vida y del pensamiento, se analizaría en una Trinidad real del pensamiento, de la acción y del ser, antes de desembocar en la unión final y explícita» (76). Este «capítulo de una doctrina general», solamente después de cuarenta años fue desarrollado en la trilogía del pensamiento, de la acción, del ser. Eso sí, el «complejo doctrinal» aun no ha sido atendido suficientemente desde el punto de vista filosófico y como obra filosófica. El presente Convenio podría aportar su contribución en este sentido, a través de la discusión del blondelismo en su conjunto y de algunos de sus pro-

76. P. Archambault: *L'oeuvre philosophique de M. Blondel*, París, Blaud et Gay, 1928, página 6.

blemas particulares. Sin embargo, ha de tenerse en cuenta la totalidad de Blondel y se le debe discutir como filósofo.

2. *Realismo integral e idealismo positivista.* Como es sabido, la primera *Action* reaccionó frente a un determinado y difundido ambiente filosófico y cultural y precisamente frente al diletantismo de Renan y al positivismo de Taine que, descartada toda metafísica, reducía todo lo real a un determinismo fenomenista. Por otra parte, se perfilaba ya un neo-cristianismo, antecedente inmediato de la crisis modernista, entendido como religión sin dogmas y sin Revelación. En aquel ambiente maduró Blondel el problema de la acción. La especulación meramente teorética le pareció inadecuada a lo esencial de la vida y al contenido inmenso de lo que la acción puede realizar. La *Action* es uno de los episodios esenciales de la crítica del determinismo científico, del positivismo, del llamado idealismo positivista y del idealismo. Blondel continuó dicha crítica en la elaboración y en el desarrollo sucesivo de su pensamiento. Consideremos un pasaje de *La Pensée* (I, p. 49): «No se puede tener *conciencia* de las cosas, si no se tiene conciencia de sí mismo, y no se puede tener conciencia de sí mismo si no se tiene conciencia de un trascendente». La auto-conciencia es la condición de la conciencia de las cosas: he aquí una afirmación que también es propia del idealismo inmanentista y trascendental, pero que no basta para garantizarlo y librarle de ser él mismo una forma de positivismo, precisamente por la reducción de lo real al pensamiento, lo que equivale a una reducción del pensamiento a lo real inmanente, habida cuenta de que el concepto de inmanencia comporta el de la adecuación del pensamiento y de las cosas, en el que el pensamiento se realiza totalmente a sí mismo, ya sean estas cosas la ciencia o la historia, el arte, la moral o la filosofía. Decir, en cambio, que no hay autoconciencia sin conciencia de un ente

trascendente es mantener el punto de vista idealista de la prioridad de la conciencia respecto de las cosas y, al mismo tiempo, hacer idealismo auténtico y no bastardo, ya que es esencial al dinamismo del espíritu el trascenderse, es decir, obedecer a un imperativo que le es inmanente y que constituye el aguijón de su actividad. Ahora bien, todo el esfuerzo de Blondel se volcó precisamente en profundizar el dinamismo integral del espíritu solicitado, aguijoneado *desde dentro* para trascenderse no hacia algo cualquiera, sino hacia una plenitud de Realidad espiritual, que le es íntima y que lo desborda, siendo por lo tanto vida de su vida espiritual y no algo exterior. Las instancias blondelianas contra el positivismo y el idealismo positivista han de seguir siendo conservadas en la actualidad por una filosofía que, para los cristianos, no puede dejar de ser religiosa(77).

Se ha de tener presente que la especulación blondeliana tiene en cuenta las aportaciones positivas y recientes de la psicología y de las ciencias (78), así como las del pensamiento moderno y contemporáneo. Por lo tanto, su crítica del cientismo y del positivismo o de filosofías incluso idealistas que pueden remitirse o reducirse al positivismo, es verdaderamente eficaz. A Blondel se debe la demostración técnica y rigurosamente científica de que hay una radical distinción entre la conciencia animal (donde el término conciencia es una expresión metafórica) y la vida personal. Es innegable, como demuestran los hechos, la originalidad del psiquismo animal, la iniciativa del ser vivo (P. I, p. 48), que presenta una unidad que en su desarrollo es como una idea directriz (lo que Blondel llama «pensée psychique»), pero siempre queda

77. También sobre este punto es distinta mi posición actual. El ensayo siguiente lo pone de manifiesto.

78. Por ejemplo, que la conciencia en todos sus grados expresa una función sintética es en la actualidad un logro de la psicología experimental.

una neta diferencia, no gradual o de evolución sino de naturaleza, entre la «pensée psychique» y la vida espiritual. En la vida personal, la intervención de la reflexión es el momento esencial que introduce la irreductible originalidad humana y que la distingue netamente del comportamiento animal. La característica del comportamiento humano es el pensamiento, que no es el resultado de una pura evolución o un grado de ella, sino que trasciende la experiencia para organizarla. Conocimiento de las cosas, pero al mismo tiempo conquista de sí. La conciencia es inseparable de sí misma; es luz que siempre es luz para sí misma. Y por esto, precisamente porque no muere en las cosas, no es adecuada por ninguna de ellas; porque mira más allá del interés inmediato, la conciencia humana es también conciencia de lo trascendente. «Mientras que el animal permanece aprisionado y esclavizado en el orden inmanente de las fuerzas a las cuales se adapta como una parte del todo, el hombre tiene constantemente la inquietud, la nostalgia de lo que no es, de lo que debería ser, de lo que querría sentir o producir; y de ahí parte el principio común del arte, de la ciencia, de la moralidad, de la aspiración religiosa» (*A.*, I, p. 105). Todo acto de la conciencia humana implica la conciencia del destino del hombre. Esta originalidad radical de la conciencia, sean cualesquiera sus ligamentos biológicos, prueba que el impulso espiritual no puede ser una prolongación del «élan vital». El pensamiento es de otro orden; y no sólo por esto, sino precisamente porque es de otro orden, aspira a cumplirse en una realidad que no es el mundo sensible. De aquí la pregunta que Blondel se formula: «¿Tiene la acción, en el orden objetivo y científico, la respuesta que busca?» (*A.*, II, p. 91). No la tiene la acción ni la tiene el pensamiento, ya que el hombre no puede contentarse con el mundo sensible ni con la representación que de él le da la ciencia: su exigencia de obrar y su exigencia de

inteligibilidad no se satisface ni con la necesidad fáctica de las cosas ni con la racional de la ciencia. Pensamiento y acción, como exigencia y problema, coinciden en reconocer la imposibilidad de limitar al hombre al mundo físico de las cosas, tanto al fáctico como al construido por la ciencia. El realismo espiritual le hace observar al idealismo científico que ni la percepción ni el universo de la ciencia agotan lo que de vitan hay en el hombre y en el universo y que, por lo tanto, la exigencia del pensamiento y de la acción coincidentes nos impulsa desde dentro «a buscar nuestro fin por encima de todo orden inmanente y transitivo» (*A.*, II, p. 125). Hay algo más allá y por encima de las explicaciones científicas que ninguna ciencia podrá jamás incluir en sí y resolver. El «mortal error» (*A.*, II, p. 121) del positivismo idealista o del idealismo positivista reside en hacer de la inteligibilidad científica la medida de lo inteligible. El espíritu no es medido por las cosas, sino que las mide y las mide en cuanto que en su movimiento esencial es orientado hacia una luz sin la que él no sería luz ni podría recoger en su progreso partículas de inteligibilidad.

Es digno de atención este realismo espiritualista de Blondel y su eficacia para combatir toda filosofía que tienda a encerrar al hombre en cualquier forma de actividad mundana, ya sea ésta la ciencia o la historia, la moral o el arte, toda la humanidad entera o la entera civilización. Yo, por mi parte, planteo el problema de si rechazar la prioridad de la conciencia y su concepción dinámica (de un dinamismo naturalmente orientado hacia la trascendencia religiosa) no es comprometer la posibilidad de una filosofía verdaderamente espiritualista, es decir, del hombre como realidad espiritual hecho para una trascendente y absoluta Realidad espiritual; y comprometerla acaso por amor a una supervivencia pagana (por ejemplo aristotélica) de la filosofía como cosmología.

3. *La conveniencia teorética de lo sobrenatural.* Al principio hemos dicho que el pensamiento de Blondel ha sido considerado erróneamente como una apologética más que como una filosofía. Esto no debe hacernos caer en el error opuesto de descuidar su aspecto apologético, ya sea implícito o explícito, ya que éste representa una de las aportaciones más significativas y vitales del insigne pensador católico. Sin embargo, dado que tal aspecto ha sido el más discutido, aunque no siempre de un modo sereno y objetivo, me limito a indicar lo estrictamente suficiente. Lo que importa es precisar los términos en que el problema es planteado por nuestro Autor, y los términos en que es planteado son filosóficos.

Hablando con precisión, se trata de establecer, a manera de hipótesis, la «conveniencia» existe entre el orden natural y el sobrenatural. Establecer la existencia de esta eventual armonía es cosa de la filosofía, lo que en modo alguno significa que Blondel se proponga demostrar que la filosofía *debe* enlazar con la religión, en el sentido de una continuidad necesaria entre el proceso natural de la razón y el sobrenatural, sin dejar de ser filosofía. En otros términos: ¿tiene en sí mismo el proceso de la razón su cumplimiento absoluto como pretende el inmanentismo puro? Si lo tiene, la filosofía no sólo es distinta, sino algo «separado» de la religión y la Revelación es cosa superflua en la que la razón nada tiene que buscar ni encontrar, porque, buscando, lo ha encontrado todo en sí misma. Es la tesis del racionalismo autosuficiente que hace de lo sobrenatural «algo que está de más», habida cuenta que el proceso de la razón totalmente desplegada incluye en sí y supera el momento religioso. En cambio, según Blondel, precisamente la filosofía más desarrollada y más crítica nunca se cierra en sí misma como en un círculo perfecto y redondo, porque su proceso nunca es absolutamente completo, ya que el dinamismo interior del espíritu la

mueve a superar toda satisfacción parcial y parcial por necesidad. Precisamente es el «sentido de la inmanencia» el que «puede y debe conducirnos a reconocer una trascendencia de la que no podemos prescindir ni apropiarnos como si no dependiera más que de nosotros mismos» (*Le problème de la philos.*, p. 16). Por consiguiente, teoréticamente no es posible una «filosofía separada» de la religión, ya que precisamente la filosofía exige *ab intrinseco* un acabamiento. ¿Acaso significa esto que tal acabamiento debe darse necesariamente? De ningún modo; la necesidad atañe a la filosofía, no a lo sobrenatural. El hecho de que la filosofía reconozca que tiene necesidad de ser completala sólo significa que ella, adquirida la conciencia de su suficiencia no autosuficiente y aun permaneciendo fiel a lo que es, ve «conveniente» que haya otro orden y «se abra» a lo sobrenatural, que a su vez y por su parte permanece absolutamente gratuito, por lo que la filosofía no puede exigir su necesaria intervención, aun viendo en él su acabamiento, como se lo ha indicado su mismo movimiento espontáneo. La conveniencia del orden natural y del sobrenatural es reconocida por la filosofía, pero la intervención de este último es gratuita, ya que la gracia es una iniciativa que obedece a otro origen. Con todo, queda probado que tal iniciativa gratuita es «concordante y perficiente», «conveniencia que para permanecer como a tal implica a la vez que depende de un don absolutamente nuevo y que no cambia en nada el orden previamente establecido» (*A.*, II, p. 376). En conclusión, el análisis de la naturaleza — no sólo de la acción, sino del pensamiento y del ser en su «solidaridad» — muestra que lo sobrenatural no es ni superfluo ni imposible ni contrastante con la naturaleza y que, por esto, es teoréticamente concebible en su gratuidad absoluta. Insisto en el vocablo «teoréticamente» diciendo que no compromete la «gratuidad»: *teoréticamente* no sólo significa que se da una interpretación teorética de las

relaciones entre lo natural y lo sobrenatural, sino también (y es lo que más nos interesa) que es el mismo dinamismo o la naturaleza del ser, del pensamiento o de la acción el que, desde dentro, nos lleva a reconocer la conveniencia de lo sobrenatural gratuito. Al dato exterior y tradicional de la apologética se le viene a unir el testimonio interior, por lo que lo sobrenatural ya no es una aportación extraña, sino una vida íntima a nosotros mismos, cuya conveniencia sólo puede ser negada por la razón mediante un acto irracional, es decir, negándose a sí misma con la negación propia del racionalismo o del inmanentismo absoluto de la filosofía separada.

¿Puede rechazarse esta aportación teorética que Blondel brinda al problema de las relaciones entre lo natural y lo sobrenatural? A mí me parece que no, a no ser que se quiera matar la tradición viviente con la muerta repetición o con la *routine*.

Veamos ahora otro aspecto del mismo problema. En el fondo, dicha cuestión se puede expresar también en estos términos: el ser espiritual que siente el deber de ser él mismo, no puede dejar de tener conciencia de la propia indigencia ni puede dejar de sentir la necesidad de realizar su aspiración insatisfecha. Sí mismo significa conquistar la propia autenticidad, la cual nos lleva intrínsecamente a buscar nuestra suprema manera de ser auténticos en una Realidad superior trascendente. La autoconciencia es también conciencia de la trascendencia y voluntad de que nuestro movimiento espiritual cobre en ella descanso, movimiento cuyas etapas se van desplegando en virtud de una solicitud presente a la misma conciencia, por lo que su dinamismo no sólo viene de ella. Si éste es el estado real y siempre actual del hombre, es sinceridad justa del hombre hacia el hombre someterse a él, serle fiel, ya que es en esta fidelidad en donde todo hombre se encuentra a sí mismo. En rigor de verdad, la filosofía

o la reflexión no bastan para darnos a conocer el verdadero significado de la llamada de Dios, pero son suficientes para indicarnos cuál es la «actitud» requerida para dar cumplimiento al impulso que hay en nosotros. Es decir, la actitud de someternos «a un designio de amor» (*A.*, II, p. 352), de dar «libremente» «un asentimiento espiritual, un consentimiento efectivo» (*A.*, II, p. 343). Tal «sumisión» y tal «consentimiento» constituyen la recuperación que de sí mismo hace todo ente espiritual, ya que le permiten ser por sí mismo y ser por Dios. No se trata de una actitud fundamental y esencial, por la que nosotros somos nosotros, por la que conquistamos nuestra libertad en la donación de nosotros, en la «disponibilidad» absoluta de cara al Ser. El hombre se salva perdiéndose en Dios, en la «opción» absoluta, en la generosidad del corazón, que es contemporáneamente señal y efecto de su vocación suprema, preparación eficaz para la inteligibilidad de los misterios de la fe.

Atiéndanse estos dos puntos que me parecen fecundos: *a)* dar el consentimiento a nuestra naturaleza es también consentir, someterse «a un designio de amor»; es conquistar nuestra libertad en la sinceridad y en la generosidad del corazón. Y como tal consentimiento es exigido intrínsecamente por nuestro movimiento espiritual, toda la filosofía, como conocimiento, como acción y como ontología, revela en su desarrollo su esencia religiosa. Por consiguiente, una filosofía que se declara separada de la religión o niega la trascendencia o concluye en la imposibilidad o en la nocividad de lo sobrenatural, es, por esto mismo, una filosofía inauténtica, una filosofía errónea o una filosofía a medias, en todo caso una filosofía superficial porque aún no se ha ahondado a sí misma, o sutil sin ser inteligentemente razonable, mientras que no es capaz, por ausencia de crítica o de buena voluntad, de conocer cuál es el verdadero destino del hombre. Por con-

siguiente, la filosofía viene a ser, una vez más, «religiosa» *de derecho* en la posibilidad de llegar a ser, histórica y racionalmente, «cristiana» *de hecho*. ¿Acaso una vez demostrada la «conveniencia» o la «oportunidad» de lo sobrenatural gratuito, no se ve obligada la filosofía a hacerse por necesidad cristiana? Siendo religiosa de derecho, llega a encontrarse de hecho cristiana porque así lo exige (por su parte) la vocación intrínseca del ser espiritual a lo sobrenatural. *b)* La filosofía de Blondel es una «filosofía praxística», es decir, en ella la acción es la condición de la certeza. Esta afirmación tiene una gloriosa tradición antigua y reciente, reciente en el pensamiento francés del diecinueve hasta Ollé-Laprune, el antecedente más inmediato de Blondel. En el fondo, según esta afirmación, la certeza es más bien fruto de la «práctica» de la fe, del amor, de la *charitas* que de una convicción racional. Indudablemente el amor es la gran escuela insustituible de la fe, pero se da la acción porque le precede la convicción racional. Por esto, yo, sobre este punto, me permito disentir de la que constituye la línea clásica de buena parte del pensamiento religioso francés.

4. *La unidad interior y la lógica de la vida moral.* Con este problema entramos en el corazón de la filosofía de Blondel. Todo ser racional aspira a una cierta *unidad* interior. La unidad espiritual, para Blondel, es «dinámica» y no estática, «concreta» y no abstracta, no es un dato sino un término. La filosofía procede del presentimiento de esta unidad, pero su camino es dificultoso, muy áspero. El problema de lo Uno y de lo múltiple atrajo acaso por vez primera al genio de Parménides y atascó inmediatamente después al genio de Platón en el diálogo homónimo y en otras circunstancias. ¿Unidad y multiplicidad? ¿O más bien unidad en la multiplicidad? ¿Exclusión o implicación e integración? Es evidente que lo

múltiple, en su concreción, es la mayor dificultad de la unidad. Se trata de realizarla conservando los relieves de la experiencia, la concreción de lo concreto, es decir, de fundar la diversidad en la unidad sin que la una se pierda en la otra y en ella se anegue. La filosofía de Blondel pretende cubrir tal cometido: el de realizar la unidad en la multiplicidad, la coherencia en la heterogeneidad. Problema total de la filosofía total, en cuanto que complica la experiencia exterior, el orden del universo, la vida intelectual, moral y religiosa. Evidentemente, no se trata de suavizar las aristas y de acomodarnos en una posición conciliadora o de compromiso que nada concilia, nada resuelve y todo lo compromete con soluciones ficticias y artificiales, sino que por el contrario, como hace Blondel, se trata de no disimular las contradicciones, las diversidades y las asperezas de modo que la síntesis sea real y no aparente. ¿Puede encontrarse la solución del problema así planteado — y éste es precisamente su verdadero planteamiento — en el reino de la pura logicidad? Blondel responde que no: el espíritu encuentra resistencia en sí mismo («gobernamos con mayor comodidad el material que la intención espiritualmente eficaz de nuestros actos», *A.*, II, p. 195), contradicciones latentes, reales y tenaces, que ninguna mediación puramente lógica puede componer y que, por tanto, son irreductibles a todo artificio dialéctico. Este cometido atañe a la acción, que orienta la infinita potencia de la libertad en una dirección precisa, sujeta a la voluntad en la «estricta simplicidad de una única salida». El paso de la intención a la ejecución requiere un esfuerzo para superar las dificultades y empeña profundamente la misma intención. El dinamismo de la acción resuelve, aunque momentáneamente, el antagonismo de las tendencias en una síntesis que integra las más diversas. Por esto el dinamismo de la acción es constructor, logra poner de acuerdo los factores incom-

patibles, refundir las energías para armonizarlas de diversos modos. La acción «es una concentración sistemática de la vida difusa que hay en nosotros» (*A.*, II, p. 226). Por consiguiente, es constructiva y creadora, es algo nuevo: une, armoniza las divergencias y las antítesis, echa en su crisol todos los elementos de la compleja vida, imponiéndoles una transformación, en la que, sin embargo, se encuentran todos ellos unificados. Por el contrario, «la lógica formal excluye, sin retener nada, lo que ella misma contradice» (*A.*, II, p. 478). Así, el dinamismo de la acción edifica la estructura del yo, organiza la síntesis de las energías vivas de su vida compleja, hace que converjan hacia el mismo resultado las fuerzas divergentes.

¿Acaso significa esto abolir la «lógica de los conceptos»? No; simplemente significa que hay una lógica más comprensiva, la «lógica de la vida moral». La lógica de la exclusión es un momento funcional de la lógica de la integración. En el plano puramente lógico o abstracto, las relaciones entre los posibles son de conveniencia o de exclusión recíproca; en el plano de la acción, que tiene en cuenta la oposición lógica de los contrarios, los posibles que se excluyen como conceptos, se integran de una manera más profunda en la síntesis que la acción realiza con su eficacia constructiva y transformadora.

A estas alturas, observo: *a)* que no veo claro cómo el esfuerzo de la acción logra hacer que los factores incompatibles o los posibles contradictorios converjan hacia la unidad. Me parece que Blondel *constata* que la acción opera la síntesis, *describe* el hecho pero no lo *explica.* Me alegraría que la discusión lograra iluminarme sobre este punto. *b)* Pero queda en pie el problema fundamental. En el terreno lógico o formal, el principio de contradicción es válido: dos contrarios se excluyen recíprocamente y todo concepto es idéntico a sí mismo. ¿Pero y en el terreno de lo real concreto, en el plano existencial de

la vida? Aquí ya no se trata de relaciones lógicas, sino de relaciones reales o concretas. ¿Cómo puede establecer estas relaciones el principio de contradicción si está hecho para excluir todo lo que no conviene a un concepto? Blondel hace intervenir la acción y la lógica de la vida moral, distinta pero no opuesta a la lógica nocional. Hemos dejado en suspenso la validez de la solución blondeliana, pero quedan en pie la instancia que presenta y la exigencia que pretende satisfacer, y que es exigencia real de la vida real y, por consiguiente, ineludible. Filosofías más recientes, llamadas existencialistas, han definido la existencia como un complejo de posibilidades infinitas, o han puesto la contradicción como término último e insalvable en el que naufragan el pensamiento y la vida, o han suspendido la filosofía en el ámbito de la antinomia que es considerada como su última conclusión. El racionalismo abstracto siempre ha eludido la dificultad reduciendo las relaciones reales a relaciones lógicas y esquematizándolas en estilizaciones matemáticas, en donde todo cuadra, sólo porque la existencia concreta ha sido eliminada. ¿Hasta qué punto la solución de Blondel nos abre el camino hacia una solución real?

5. *Conocer y obrar.* De cuanto hemos dicho se sigue que el conocimiento no es todo el hombre: «Obrar es cosa distinta a pensar» (*A.*, I, p. 106). La idea de la acción no es la acción. Como hemos dicho, la acción reforma, transforma y construye; su metafísica no es deductiva. Expresa lo que de más íntimo y de más personal hay en el espíritu y hace a éste sujeto de una experiencia insustituible. «Según como uno ha vivido, actuado, querido, amado, se es otro, se conoce de otro modo, se posee de otro modo, se tiene de las cosas un tacto, una penetración, un goce diferentes» (*L'illusion idéaliste,* en «Revue de met. et de mor.», 1898, p. 742). Creer que el conocer revela a todo

hombre es ilusión idealista y característica de todo racionalismo que limite la totalidad del espíritu a la esfera condensada y abstracta de una fórmula. El hombre, en cambio, según Blondel, se conoce verdaderamente en la acción, porque sólo en ella se descubre. ¿Luego la acción es abolición del pensamiento? No, lo incluye en una perspectiva superior y me atrevería a decir que lo potencia. También el conocimiento, según Blondel, tiene un dinamismo esencial, y pensar ya es obrar. Aquí no se trata de negar el valor del conocer, sino de descubrir el espíritu como vida viviente, de captarlo en todo su dinamismo, en su fecundidad real como iniciativa y eficiencia. Hay por cierto en el hombre un fondo de pasividad, de ligámenes que lo someten al determinismo natural y lo sumergen en la vida sensible, pero también hay en él iniciativa inteligente que organiza la actividad psíquica y la experiencia. Pero no basta con esto; hasta este punto llegan el racionalismo científico y el idealismo trascendental sin pasar los confines de un positivismo científico o idealista. El dinamismo de la vida espiritual es lanzado aún más allá de la organización del orden psíquico y del orden cósmico. En efecto, tal organización no es un fin por sí misma, sino que es función de más profundos, radicales e indomables intereses espirituales, que sobrepasan ambos órdenes y todo orden mundano. El dinamismo originario solicita en efecto al espíritu para que conozca y, conociendo, se realice; el conocimiento está al servicio de la acción, pero no debe pensarse con esto en una forma de pragmatismo, sea el que fuere. El espíritu trata de conocerse para conocer su finalidad suprema, su deber ser fundamental, que es el imperativo anterior a su conocer y conocerse y que lo estimula y lo guía. El dinamismo del espíritu está orginariamente «orientado». El conocer, para realizarse, ha de ser referido a esta situación profunda de la realidad espiritual, al descubrimiento de lo que el espíritu realmente quiere.

El conocimiento queda como inmerso en la vida del agente y es, además de intelectual, conocimiento viviente. El pensamiento tiende al ser, pero como puro pensamiento no puede enriquecerse con él: le es preciso perderse y encontrarse en la acción. Una vez más el pensamiento, el ser y la acción se encuentran solidarios en la respuesta al impulso del espíritu, en la obediencia al imperativo supremo que los aguijonea y los orienta desde dentro haciéndoles que converjan hacia la fructificación integral de la existencia, que, en su total realización, prevé, como hipótesis y posibilidad, el don sobrenatural de la gracia, el cumplimiento absoluto. Es todo el hombre el que tiende a un fin que es su todo, al *unum necessarium*.

Llamo la atención sobre este concepto de «solidaridad» de pensamiento, de ser y de acción, en virtud del cual el pensamiento es pensamiento viviento, el ser dinamismo de pensamiento y de acción, la acción la mediadora del pensamiento y del ser y el todo el espíritu en tensión hacia un conocimiento que lo trasciende y que lo puede, si quiere, completar.

6. *El dinamismo integral de la acción y el presentimiento de la unidad primitiva.* ¿A qué tiende y a dónde conduce nuestro dinamismo integral? Al «mismo principio universal de todo bien», según una expresión de Santo Tomás, el único que puede satisfacer las exigencias y las llamadas de nuestro dinamismo, fin supremo «en el que vendrá a topar nuestra vida y se decidirá el destino personal de cada uno» (*A.*, II, p. 178). Aun cuando tal aspiración no es netamente conocida, es presentida. La acción se exterioriza, se realiza, se individualiza, se hace personal, familia, sociedad, patria, humanidad, pero en toda realización particular su necesidad de conocerse y su vocación moral se ven impulsadas por una necesidad más profunda, subyacente: la vocación religiosa, su destino trascendente. La vo-

luntad agente «no se satisface, no se sobrepone ella misma a ninguno; se muestra superior a cada uno de sus términos apetecidos, más amplia que todos» (*A.*, II, p. 315). Tal dinamismo es el que hace nacer la «persona» en el «individuo». La persona sólo se constituye asignándose un fin extra-personal, varios fines extra-personales, pero todos ellos suscitados por el único verdaderamente supremo, hacia el que convergen. La persona se constituye en el individuo sólo en vista de algo que la trasciende y que trasciende todos los parciales fines extra-personales, ya sean la familia, la sociedad, la patria, la humanidad. El fin absoluto que constituye a la persona es Dios; sin Él, la persona y los fines que ella realiza se pierden. Sin Dios no hay ni hombre, ni familia, ni sociedad, ni patria, ni humanidad; caen de la altura que hace de ellos valores espirituales y humanos. Filosofar es seguir el dinamismo integral de la acción; es secundar nuestra actitud innata de buscar a Dios, es descubrir nuestro esencial deseo de Dios, encarnarlo libremente en nuestra vida, reconocerle y obedecerle. Más que de examinar lo que hay de sensible y de psicológico en nuestra experiencia — cometido de una filosofía naturalista y no cristiana aún — la filosofía es llamada a asumir un cometido más alto, a analizar el dinamismo integral del espíritu, los elementos morales y religiosos de la experiencia humana. El principio del dinamismo interior está radicado en el ser, en todo ser, que, viviendo interiormente de él, capta en la norma que lo constituye su proceso de realización, a través de los momentos del conocimiento nocional, del conocimiento real y de la acción hasta cumplirse en Dios. El espíritu o el ser originario es el «implicite enveloppant», que trasciende siempre los productos de su análisis.

El espíritu se halla constituido por una dimensión originaria, que es garantía de su libertad, es decir, de su libre elección: la inconmensurabilidad de lo infinito en lo finito. Pero no podría advertir tal inconmensurabilidad sin la

idea de infinito que ninguna experiencia exterior o combinación de conceptos o proceso de abstracción le puede dar jamás, porque el infinito de que se habla no es el del Océano homérico o del *ápeiron* de Anaxímenes o de la matemática, es decir, no es naturalista ni formal. Sin esta idea originaria de infinito, presente y operante, ¿cómo podría dejar de morir en el mundo el espíritu, dejar de sentirse adecuado por la naturaleza, encallado en una acción particular, prisionero del concepto de una cosa cualquiera? Si no es así, es porque la presencia de tal idea le permite no identificar su destino con el de las cosas, poder medir todas las cosas y encontrarlas siempre infinitamente más cortas que la medida inconmensurable. Y entonces sucede que él puede elegir, entonces emerge de los determinismos parciales la libertad y la opción es posible. La idea viviente de infinito despeja la acción y anima el pensamiento. Su presencia inmanente y operante (como idea) inserta en el espíritu un orden trascendente de realidad. El espíritu, al ponerse a sí mismo, ya como conocimiento ya como acción, plantea necesariamente el problema de Dios, ya que en cada uno de sus actos vive la presencia de la idea originaria de infinito. Prescindir de ella, es prescindir de nosotros mismos como ser, pensamiento y acción; es decir que no al principio constitutivo del dinamismo integral de nuestro espíritu, es traicionar nuestro presentimiento de una realidad superior.

Pero permítaseme advertir la coincidencia (una entre muchas) sobre este punto fundamental, a pesar de las diferencias de detalle, entre el pensamiento de Blondel y el de Rosmini, cuya idea del ser se halla preñada también de profundo sentimiento metafísico y religioso. En efecto, para Blondel, lo mismo que para Rosmini, el espíritu que es ser, acción y pensamiento, en cuanto tal obedece a un imperativo de realización, de conocimiento, de reflexión y de vida; pero, por debajo de todos estos impera-

tivos, obedece a uno más profundo, absoluto, causa eficiente y final, originariamente presente en la naturaleza y en el espíritu, el que la reflexión determina como idea de Dios. Aquí está el fondo de lo real, espíritu o naturaleza, aquí la orientación del dinamismo integral. La unidad primitiva originaria, que se realiza en formas infinitas, orientada por una presencia, se encuentra al final como aspiración de unidad total. Lo mismo que el principio originario es la causa de todas las funciones derivadas, e irreductible a todas ellas, así la realización final debe contener todas las formas de la actividad espíritual. Por lo tanto, el Dios del dinamismo integral del hombre total no es el de un misticismo ciego, ni el del conocimiento nocional o de la metafísica pagana, ni solamente el Dios del corazón o de la sola razón abstracta, sino el Dios del hombre integral en el que se hallan todos estos factores para colaborar unificados: «Conocer que Dios es, afirmar a Dios, creerlo a Dios, creer en Dios» (*E.*, página 163). Éstas son las etapas cuya realización no ha de ser soslayada por la inteligencia. Por consiguiente, Dios está presente en nuestro espíritu y en el universo desde el principio y desde el principio es el fin, obscuro o claro, de su dinamismo; el conocimiento y la relación van del Infinito al Infinito, de Dios a Dios. Entre las etapas de este dinamismo hay implicación e integración más que subordinación propiamente dicha: mediador es el conocimiento, mediadora de manera más comprensiva la acción, mediador verdadero el espíritu, en el que están presentes Dios y la naturaleza. Y es esta presencia de Dios la que impone a toda acción y a todo el dinamismo del ser la acción en pro o en contra de Dios, acto supremo que es el objetivo final de toda criatura y de todo lo creado. No se trata de imposición sino de «asenso»; asentimiento al ser («agnition»), asentimiento al desarrollo racional del conocimiento y de la acción, asentimiento

al valor y a la justificación. Todo asentimiento se halla siempre orientado hacia la trascendencia, hacia el único fin que es también el común principio propulsor.

¿Qué nos han revelado de un modo contundente el dinamismo y la búsqueda? Dios. La demostración de su existencia no es una afirmación nocional, sino la clarificación de una posesión originaria. El existente, captado en su acción múltiple y dirigida al mismo fin unificador, no revela el vacío de sí y la nada, según una cierta filosofía hoy de moda, sino su todo, que es el Todo. La opción es la aceptación o la repulsa de la trascendencia presente en el dinamismo integral del espíritu, que le permite al hombre entero, con todos sus medios intelectuales y prácticos, llegar a la posesión de la fe racional y viviente de Dios.

7. *Pensamiento, acción, ser.* Estos nombres corresponden a los títulos de las tres partes de la gran trilogía blondeliana, en la que ya está totalmente desarrollada la filosofía del «realisme intégral». Pensamiento, acción, ser: todo el espíritu, todo lo real, no estáticos, sino dinámicos: el dinamismo es la esencia de la vida. Pero un dinamismo, como sabemos, orientado por la presencia de una Realidad trascendente, que es su causa y su fin. Ningún ser tiene la posibilidad de destruir tal presencia. Ella lo solicita, lo estimula, lo apremia. Ella apremia la voluntad y la obliga siempre a superarse, a no descansar, a vencer las resistencias, a actuar su ritmo incesante con su cooperación. Pero la «voluntad positiva» y profunda permanece siempre en su sed de plenitud, porque nunca puede ser por sí misma lo que quiere ser en el acto de asentir a la perfección real, que le está presente y que, sin embargo, la trasciende. Ella apremia al pensamiento como «pensamiento cósmico», como «pensamiento psíquico», como «pensamiento pensante» en busca

de la «coherencia total» y de la «unidad universal», que todos los objetos unificados no logran realizar; y por esto es siempre pensamiento dotado de una «deficiencia congénita» y al mismo tiempo inquieto por una «plenitud beatificante». Apremia a los seres, a todo ser, en cuanto que la existencia es su aspecto externo, pero no su aspecto interno, su «consistencia», que no reside en lo que de hecho son en un determinado momento, sino en una norma interna que los trasciende y que constituye su «viviente y secreta armadura» en busca de su «verdadera y completa realización». La persona se realiza sobrepasándose: su «consistencia» está en la relación viviente de toda ella con Dios. Éste es el esquema de una filosofía profundamente moral y religiosa.

8. *Conclusión.* San Agustín escribió el tratado *De Quantitate animae* para demostrar que todo el conocimiento es una visión obscura, menos obscura o más clara, de un conocimiento innato. Tal conocimiento originario es Dios. Por esto, a la pregunta: «¿En dónde encuentra el alma su sabiduría?», responde: «En sí misma» (*Contra Ac.* c. XIV, p. 31). Todos los hombres tienen el sentimiento primitivo de Dios y éste viene a ser en ellos la inspiración creadora (*Conf.*, I, X, c. 34). Éstas y centenares de otras citas semejantes puede subscribirlas Blondel. También para San Agustín el dinamismo integral del espíritu está orientado como lo está para Rosmini. Blondel, por lo tanto, se coloca en la gran tradición metafísica cristiana de la explicación de lo finito por medio de lo infinito. Pero en el mismo ente finito, en la estructura del pensamiento y de la acción, se hallan inmanentes fuerzas, energías que se actúan con la presencia del Absoluto en el espíritu. «La acción es una llamada y un eco del infinito: viene de él, va hacia él» (*A.*, II, p. 300). El dinamismo parte de lo infinito y va a lo infinito, aun antes de que la reflexión transforme

el presentimiento o el sentimiento oscuro en idea de Dios. Entonces ¿qué busca la conciencia conociéndose y realizándose? Busca el *más allá interior,* Dios, que está presente y que la trasciende. Éste es uno de los caracteres esenciales del agustinismo. La filosofía es búsqueda de un *más allá* no remoto y abstracto, sino interior a la búsqueda viviente, vida de la vida espiritual, causa y fin del dinamismo integral del espíritu. Búsqueda integral del hombre integral, como inteligencia y como amor. Por consiguiente, conexión del orden de la inteligencia y del orden de la caridad. Aquí reside la grandeza de Blondel, lo mismo que la de San Agustín y de Buenaventura, de Pascal y de Rosmini; la grandeza perenne del agustinismo perenne. ¿O acaso hay un modo distinto de ser filósofo cristiano?

Y ya que también es filósofo cristiano, ¿por qué no unimos a la lista el gran nombre de Santo Tomás? ¿O preferimos que sea filósofo «aristotélico», es decir, de las puras relaciones lógicas, de la esencia desexistencializada y de la existencia ininteligible, del devenir aparente, del único intelecto agente, impersonal como el cosmológico motor inmóvil, cuyo cometido, como dice Pascal hablando del Dios de Descartes, es el de dar un capirotazo al mundo que no ha creado, al que es extraño y del que nada le importa? A mí me parece que éste no es el verdadero Santo Tomás, aunque tal vez sea un viejo aristotelismo que gusta de llamarse tomista. Creo, en efecto, que Santo Tomás no rechazaría los conceptos de dinamismo inmanente del ser, de tensión interior del ser, de esencia interior a la existencia, de una orientación metafísica del ser hacia el máximo ser como coextensiva a todo el ser finito, etc.

Todos estos problemas y los que más arriba hemos visto, son de una gravedad excepcional. No faltarán por cierto divergencias, pero al menos en un punto segura-

mente seremos todos blondelianos: en hacer que nuestras divergencias sean fecundas, en espíritu de cooperación, es decir, de modo que se puedan encontrar potenciadas en una única convergencia, que por lo demás está asegurada por nuestra común fe de cristianos.

CAPÍTULO III

NOTAS SOBRE EL PROBLEMA DE LA APOLOGÉTICA Y DE LA EXISTENCIA DE DIOS EN BLONDEL

Con Maurice Blondel me unía una amistad sincera y una profunda estima; tales siguen estando vivas ahora que él, desde hace algunos años, nos dejó el vacío de su ausencia. A pesar de las discrepancias que pueda haber entre Blondel y yo (sobre algunos puntos son notables), diré que él ha sido uno de los pensadores que han contribuido a mi formación intelectual. Evidentemente, todo esto no me impide expresar las reservas que me parecen oportunas y esto viene a confirmar mi estimación hacia él, porque considero que el mejor modo de apreciar a un pensador no es el puro elogio, sino la crítica, la discusión serena; un pensador discutido sigue siendo un pensador vivo; el elogio genérico se hace de los muertos.

Hablar de Blondel y del humanismo cristiano no significaría hablar de un aspecto de su filosofía, del humanismo cristiano de Blondel, sino de todo el Blondel esencial, porque toda la filosofía de Blondel es humanismo cristiano. Su problema, en efecto, es el hombre; el hombre en relación con la Revelación cristiana. En este sentido, repito, hablar del humanismo cristiano de Blondel es hablar de todo su pensamiento filosófico y apologético. Evidentemente, no podré exponer aquí toda su filosofía; me limitaré a poner de manifiesto los temas fundamen-

tales que caracterizan el testimonio filosófico, que toma el nombre del gran pensador francés.

* * *

Para poder entender al filósofo Blondel es preciso situarse en los tiempos en que él comenzó, no diré a filosofar, sino a estudiar como alumno de la Escuela normal superior. Blondel venía de una familia esencialmente católica y él mismo era católico ferviente; distinto era el ambiente de la Escuela normal superior, animado con el espíritu del laicismo racionalista, de inspiración positivista-liberal, hostil o indeferente hacia la religión. El joven estudiante se sintió profundamente impresionado por él: ¿cómo era posible este desinterés por los problemas de la religión y por la religión misma? No le impresionó el hecho de que la religión fuese atacada, sino que dejase a los hombres indiferentes, aquella indiferencia indulgente característica del laicismo culto, aquella deferencia formal que es precisamente indiferencia y, en definitiva, escepticismo. La religión es fe, quien la tenga allá él; la filosofía es búsqueda racional autónoma a la que no le interesa la religión, que es fe, es decir, un momento espiritual totalmente independiente del racional e inferior a él. Los dos campos se hallan, por lo tanto, completamente separados: el campo de la religión escapa del campo de la filosofía y, por consiguiente, la deja indiferente.

De esta situación de hecho, es decir, de un ambiente de escuela, nace en el Blondel joven el problema filosófico que luego fue el problema de toda su vida de estudioso, de pensador católico. Nace en este sentido: ¿es posible que el inmenso campo de la religión, que es el campo de la verdad revelada, no interese en modo alguno

a la filosofía, al pensamiento humano en cuanto tal? ¿Es posible que no le interese al hombre? ¿Puede la filosofía ignorar la religión y hacerse autónoma, como si la religión no existiera y la Revelación no tuviera nada que decirle al hombre y a la misma filosofía, la más alta expresión de la actividad del espíritu? He aquí cómo nace en Blondel el que constituye el problema central de su vida de pensador y en el que meditó durante más de sesenta años. Evidentemente, planteado el problema, en seguida se ve que la filosofía blondeliana es humanismo, y humanismo esencialmente cristiano. En efecto, Blondel, para responder a las preguntas de si la religión interesa o no al hombre y de si la filosofía no tiene nada que pedir a la religión ni qué obtener de ella, se pregunta cuál es el problema fundamental del hombre. Pero considérese que aquí no trata de uno de tantos problemas del hombre, sino del esencial, de aquel que condiciona a todos los otros y en el que los otros encuentran su solución auténtica y también su unidad.

Este problema fundamental, según Blondel, es el del destino del hombre. Y se lo plantea así: ¿es solamente terreno, temporal e histórico? ¿El sentido profundo de la vida es inmanente a la vida en el sentido de que se agota en los acontecimientos de la misma vida? ¿O hay un destino trascendente, supratemporal y único que dé sentido a toda la vida? ¿Puede la filosofía desinteresarse del destino último del hombre?

La filosofía no puede desinteresarse de este problema, porque en tal caso se desinteresaría del problema fundamental, el único esencial, del problema que realmente le interesa al hombre. Por otra parte, es precisamente éste el problema de la religión, que aporta una solución fundada en la Revelación. Entonces, si la filosofía no puede desinteresarse del problema del destino del hombre y este problema es precisamente resuelto por la reli-

gión revelada mediante una adecuada respuesta, se sigue que ha de ser examinada críticamente la posición de quienes sostienen que la filosofía no tiene nada que pedir a la religión y que los dos campos están completamente separados, hasta el punto de poderse ignorar recíprocamente. Así llega Blondel al primer punto de unión en el problema común: el problema fundamental de la vida, el problema esencial del hombre, interesa a la filosofía y a la religión, que le da una respuesta, fundada en la fe. Evidentemente, aquí se considera a la filosofía no como «ciencia», sino como «sabiduría», que no excluye a la ciencia; y no se plantea *un* problema, sino *el* problema integral del hombre integral.

Por consiguiente, problema de sabiduría, no problema de ciencia. Pero aquí se presenta ya una cuestión. La Revelación cristiana le asigna al hombre un destino sobrenatural; y si es tal, no es posible que la filosofía pueda resolver el problema del hombre con sus solas fuerzas. Por consiguiente, humanismo, pero humanismo cristiano: humanismo porque el problema esencial de la filosofía es el del destino del hombre; cristiano, porque su solución es dada, en definitiva, por la Revelación, que le dice al hombre que su destino es sobrenatural. Por consiguiente, desde el punto de vista blondeliano, un humanismo no cristiano no es verdadero humanismo. Por lo tanto, el adjetivo «cristiano» no es solamente calificativo, sino que sin lugar a dudas ni rodeos funda el verdadero humanismo, porque sólo un humanismo cristiano responde a las exigencias profundas del hombre, es decir, presenta la solución de su problema esencial. Pero con todo esto vemos que el problema se plantea en los términos de relación (de conveniencia o de simbiosis) entre filosofía y religión y no en los de extrañeza o de oposición; es decir, la filosofía no puede hacer superflua a la religión, ni puede ignorarla. Con esto, sostiene Blondel, no se mengua en

modo alguno la autonomía de la filosofía, sólo se critica el racionalismo filosófico dogmático que, en nombre de la autosuficiencia de la razón y de la ignorancia de la esencia profunda del hombre y de su fin, ignora o rechaza a la religión. Es cierto que si la razón pudiera resolver el problema fundamental de la vida, la religión sería superflua; pero, viniendo todo a indicar que el destino del hombre es sobrenatural, la filosofía no puede hacer que la religión sea superflua. Es decir, en un determinado momento, ella debe reconocer que no se basta a sí misma y abrirse a la verdad revelada. Evidentemente, aquí no se ofrece la demostración del problema, pero quedan establecidos los términos.

No diré, como alguien ha dicho, que Blondel se sirve de la verdad revelada para demostrar que la filosofía no se basta a sí misma y que es necesario recurrir a los datos de la Revelación. Me parece que Blondel llega a la afirmación de que la filosofía no se basta a sí misma y de que el destino del hombre no es temporal ni terreno, sirviéndose solamente de medios racionales, sin recurrir a los de la fe. Es más, su humanismo cristiano me parece que se halla caracterizado por este problema: la filosofía, por sí misma, con medios propios y a través del examen de la actividad espiritual del hombre, demuestra que el destino del mismo hombre no es inmanente a su vida temporal y que todo el dinamismo del espíritu tiende a trascenderse a sí mismo. Demostrado esto, queda fundado un humanismo cristiano, en cuanto queda demostrada la conveniencia de la verdad revelada, en el sentido de que responde a una necesidad intrínseca y esencial del hombre.

* * *

El problema que hemos diseñado brevemente no sólo atañe a la filosofía del tiempo de la primera *Action,* sino

a todo el pensamiento moderno, desde el siglo XVI hasta nuestros días. Nace en el y por el ambiente filosófico francés y europeo de finales del diecinueve, pero, como observa Blondel, respecta a todo el pensamiento moderno, porque desde el siglo XVI en adelante, el pensamiento ha tratado de construir una filosofía absolutamente autónoma de la religión. En efecto, de Descartes en adelante esta autonomía se afirma cada vez más, hasta el punto no sólo de separar la filosofía de la religión, sino de considerar esta última como un grado inferior de la actividad espiritual que es superado en la filosofía (Hegel). Blondel, frente a estas conclusiones, no se halla en contra de la autonomía de la filosofía, sino en contra de la que yo llamo la autonomía *dogmática* de la filosofía, que hay que distinguir de su autonomía *crítica.* Dogmática en este sentido: la filosofía se basta absolutamente a sí misma; nada tiene que pedir a la religión y la religión no tiene nada que darle. De lo que se sigue que hay que pensar, querer, vivir, etc. como si la religión y Dios no existieran. Por lo tanto, vuelvo a decir, autonomía dogmática y, en cuanto tal, *acrítica,* es decir, dogmática por defecto de crítica, en cuanto viciada por el dogmatismo de la misma crítica, que, dogmatizada, ya no tiene la capacidad de ir hasta el fondo. Esta autonomía es: *a) abstracta,* porque no tiene en cuenta la real condición del hombre; *b) supersticiosa,* porque no tiene el respeto debido a la autonomía de la filosofía, sino la superstición de ella; *c) fanática,* porque absolutiza al hombre y con esto mismo lo «deforma». Una autonomía así concebida ya no es la autenticidad de la filosofía, sino su parodia o su caricatura.

Contra esta ficticia y acrítica autonomía dogmática, se defiende y profundiza la verdadera autonomía de la filosofía, que hemos llamado crítica. Y esto es precisamente lo que hace Blondel: la filosofía se levanta con sus propios medios (y, por consiguiente, de un modo au-

tónomo) y además, con sus solos medios, prueba que el hombre tiene la necesidad esencial y real de una finalidad que no es la natural. Esta autonomía: *a)* la constituye como filosofía, pero *b)* al mismo tiempo, no dogmáticamente (¡cuánta ingenuidad hay en el intransigente dogmatismo de la crítica, llamada racionalista, del pensamiento moderno y de su inmanentismo!) separada de la religión, sino más bien, por su interior necesidad, abierta a ella; de modo que *c)* la filosofía, en el momento mismo que toma conciencia de su autonomía, se hace consciente de la «conveniencia» de interesarse por la religión y de establecer una relación (me atrevería a decir un coloquio) con ella, en vista de la solución del problema fundamental del destino del hombre, que ella no puede ignorar si no quiere rebajarse en orden a su objetivo supremo. Esto es en rigor de verdad «humanismo», concreto y real: del hombre que se conoce hasta el fondo y, asumiéndose en su integral realidad, se percata de que su estructura ontológica lo impulsa hacia Dios, hacia el Principio *por* el que y *para* el que es.

* * *

Quien ha dicho (y se ha dicho desde la *Action* del 93 y después se ha repetido muchas veces) que la filosofía de Blondel no es una filosofía sino una apologética, indudablemente se ha equivocado, pero también tiene, en un cierto sentido, razón. Se ha equivocado: *a)* si con esto quiere sostener que dicha filosofía se halla construida no como autónoma búsqueda racional, sino basándose en los datos de la Revelación o de la fe religiosa; *b)* si pretende significar que la filosofía no tiene ni debe tener ninguna finalidad apologética, en cuanto que tiene en sí misma su finalidad. Este segundo punto lo hemos de acla-

rar ulteriormente. Si se quiere decir que la filosofía no debe tener intencionadamente y poco más o menos como presupuesto una finalidad apologética, nada hay que objetar; sin embargo, también es preciso conceder (de otro modo la crítica se dogmatiza) que no es necesario afirmar intencionadamente y dándolo por sentado que la filosofía nunca puede encontrarse con la religión y que, por tanto, su finalidad está toda en ella misma. Pero admitido esto (y no puede dejar de admitirse, si no se quiere ser dogmático), queda criticado el punto *b*, ya que *a priori* no se puede negar, aunque tampoco afirmar, que la filosofía pueda tener una finalidad apologética. Éste es un problema que se ha de resolver desde la entraña de la dialéctica del pensamiento, en cuanto que es un problema intrínseco a la misma búsqueda filosófica. En otros términos, la finalidad apologética de la filosofía no es «añadida» ni «impuesta» desde fuera o «yuxtapuesta», sino que, si existe, brota del mismo desarrollo del pensamiento. Esto es precisamente, a nuestro parecer, lo que Blondel ha querido demostrar: la finalidad apologética de la filosofía y su encuentro con la religión son inmanentes (interiores) al mismo filosofar concreto, requeridas intrínsecamente por el movimiento dialéctico del espíritu. Por consiguiente, quien objeta que la filosofía no tiene ni debe tener ninguna finalidad apologética y que tiene en sí misma su finalidad, en virtud de la cual es absolutamente cabal y suficiente, no hace una objeción, sino que representa dogmáticamente como verdadera la posición filosófica a partir de cuya crítica comienza precisamente la especulación blondeliana.

Sin embargo, como hemos dicho, quien ha calificado de apologética la filosofía de Blondel, no sólo está equivocado, sino que también tiene razón. En efecto, me parece que el filosofar blondeliano tiene fines apologéticos y que, en el fondo, también es apologético su problema. No hay

duda de que el filósofo de Aix se propone demostrar filosóficamente que la filosofía, lanzada al máximo de su desarollo, prueba que el destino del hombre es sobrenatural y que, por lo tanto, a ella le es «conveniente» la Verdad revelada o de la religión cristiana. Por esto la filosofía, en definitiva, en el límite de su edificación, debe interrogarse sobre los caracteres propios de una religión auténtica. Y éste es un problema apologético. Por consiguiente, me parece que se puede concluir diciendo que al pensamiento blondeliano le es connatural la preocupación religiosa.

Aquí precisamente está el punto en que toma cuerpo nuestra primera consideración crítica. Que la filosofía, procediendo con medios propios, al llegar al máximo de su desarrollo puede encontrarse (y de hecho y de derecho, si es verdaderamente crítica, se encuentra) con la religión o, mejor dicho, puede ser el fundamento racional de la Revelación, es para mí afirmación que se puede aceptar, sin que este encuentro en los confines sirva de menoscabo a la autonomía y — añado yo — a la racionalidad de la misma filosofía. Pero me parece (y podría equivocarme) que no es éste precisamente el caso de Blondel. Él, más que de una necesidad filosófica, parte de una experiencia religiosa, de modo que tal preocupación acaba por condicionar su búsqueda especulativa. Para él, el problema de la verdad de la Revelación está fuera de discusión, está resuelto en el punto de partida. En la misma pregunta — ¿es posible que la filosofía permanezca indiferente y extraña ante la religión, como si ésta no le interesara en modo alguno? — está implícito que la Revelación cristiana es verdadera. Por consiguiente, la búsqueda especulativa sólo debe aclararse a sí misma y tomar conciencia de la propia insuficiencia, que sólo puede ser cubierta por la Revelación. Pero de este modo, la conclusión ya está implícita en el punto de partida. El lector de las obras

de Blondel sabe desde el principio a dónde va a ir a parar y esto da la impresión de que la conclusión es presupuesta por la búsqueda a la que condiciona. En este sentido, Blondel fue un fiel discípulo de Ollé Laprune: todo es cosa de aclarar lo que inicialmente está implícito y no hay problemas por resolver; o, mejor dicho, todo problema tiene su solución implícita en la verdad implícita inicial. Y, volviendo a la instancia apologética propiamente dicha, me da la impresión de que Blondel no se pone desde el punto de vista del incrédulo, sino en el plano del creyente; y del creyente cuya fe es tan íntima que no tiene dudas de ninguna clase. Por esto, falta el «problema» de la fe. Bajo este aspecto, las posiciones apologéticas de San Agustín y de Pascal nos parecen más sólidas, tanto porque se ponen desde el punto de vista del incrédulo, como porque asumen el problema de la filosofía sin la previa certeza de que el dinamismo del pensamiento debe conducir a la fe. El incrédulo, frente al pensamiento blondeliano, siempre puede decir que ha sido ignorado, que su problemática no ha sido asumida como punto de partida, es decir, que el filósofo no se ha apropiado sus dudas. Nos parece que de este modo, el drama de la fe y el de la filosofía quedan atenuados y como amortiguados. Naturalmente, estamos muy lejos de no reconocer toda la positividad de la apologética blondeliana, que persiste como algo fundamental contra quienes sostienen la separación entre filosofía y religión hasta el punto de coincidir con la posición racionalista de los sostenedores de la indiferencia de la filosofía frente a la religión. La especulación blondeliana es eficaz contra este racionalismo peligroso, aunque, a mi parecer, ha de ser profundizada ulteriormente. Y por esto nosotros, aun reconociendo su importancia, hemos indicado los que, a nuestro parecer, son sus límites.

* * *

Volvamos por un momento atrás. Blondel se propuso probar que la filosofía no puede ignorar la religión, porque ella, con sus solos medios, demuestra que el destino del hombre es sobrenatural. Como es sabido (y como recientemente ha puesto de manifiesto el P. Valensin en un agudísimo artículo) (79), el filósofo de Aix descubre para alcanzar este fin un *método* y una *dialéctica.* El método consiste en revelarle al hombre lo que él quiere sin saberlo a través del análisis de la *acción,* en la que se encarna el contenido del querer. Blondel encuentra que en *el interior de toda voluntad* (no de ésta o de aquélla) existe la necesidad de lo sobrenatural. Parte del querer más pobre y muestra cómo éste contiene sin género de dudas otro y éste, otro todavía, y así sucesivamente hasta el máximo del desarrollo de la dialéctica interior de la voluntad. En los confines de lo «querido», cuando parece que la dialéctica no tiene por dónde continuar, la «voluntad positiva», que todo lo ha agotado, no se ha agotado a sí misma. Cuando ha ingerido y digerido todo lo finito, su capacidad de querer sigue intacta; ha querido, pero quiere aún infinitamente: lo querido no adecúa al sujeto que quiere. Esta potencia sobrepasa todos sus actos y es ella (y a través de ella) la que en el hombre pone en evidencia la idea de infinito y le da la conciencia de lo que realmente quiere; es decir, que quiere a Dios hasta cuando no lo sabe, porque sólo en Dios realiza su destino sobrenatural. Por consiguiente, la necesidad de Dios se halla en el interior de la dialéctica y no es algo introducido desde fuera, ni es cosa abstractamente manipulada; es *agissant* en la misma intimidad de lo finito. En el dina-

79. A. Valensin, *M. Blondel et la dialectique de l'action,* en «Etudes», noviembre de 1949, y en «Giornale di Metafisica», número 2, 1950.

mismo de la voluntad está implícita y *enveloppée* la necesidad de querer que Dios exista, de querer a Dios y con él el deseo anónimo (hasta cuando no se tiene conciencia de ello) del destino sobrenatural del hombre. Querer a Dios ya es desear entrar en relación con Él. Por consiguiente, el método y la dialéctica prueban que lo sobrenatural no es algo que esté por *demás* o un lujo, ni la religión es cosa superflua o algo de que nos podamos desinteresar; lo sobrenatural responde a una necesidad real del espíritu y Dios es la sola Palabra adecuada a la llamada del hombre. A estas alturas es de obligación interrogarse sobre los caracteres principales de una religión auténtica y ver qué religión contiene los requisitos exigidos. He aquí cómo se le plantea a la filosofía un nuevo problema, cómo se le abre un vasto campo de estudio.

Pero precisamente de estas conclusiones nace otra consideración crítica. Esto es: en el momento en que la voluntad, movida por su dialéctica interna, es conducida a querer a Dios y a sentir su exigencia, después de haber adquirido conciencia de que lo que la ha impulsado a querer es precisamente esta necesidad que ahora se le evidencia como idea de Dios, ¿se detiene aquí, es decir, en la exigencia? No; al llegar a este punto, es necesario que la voluntad elija en favor de Dios o en contra de Él; el *sí* llevará consigo el progreso y la fecundidad de la acción, el *no* su *déficit* y su estirilidad. De esta libre opción «dependerá que Dios exista realmente o no exista *para nosotros*: es lo único que importa absolutamente» (*L'Action,* edic. 93, p. 426). Inmediatamente se ha de precisar que no es la opción la que hace ser o no ser a Dios (Dios es, y absolutamente, independientemente de la libre elección de la voluntad), pero, según que la voluntad elija en pro o en contra de Dios, Dios es o no es *para ella;* cuando elige en contra, es *como si* no existiera. ¿Pero elige en pro la voluntad *como si* Dios existiera? Blondel se halla muy lejos

de esta posición kantiana y pragmatista; la voluntad no elige a Dios *como si* Dios existiera, sino que Dios existe; sin embargo, comienza a existir *para* la voluntad (es decir, ella se lo pone como fin) cuando opta libremente por Él.

Hasta aquí todo está claro; pero ¿el acto de opción de la voluntad se halla fundado sólo en la exigencia, o se apoya en una base objetiva mucho más sólida? A mí me parece que la exigencia tiene un notable y no despreciable valor *indicativo,* pero que no es, de suyo, *demostrativa.*

Se ha observado que «no es cuestión de pasar de la necesidad de Dios a su existencia por una suerte de argumento ontológico renovado», en cuanto que «la dialéctica no conoce realizaciones efectuadas por separado». Su cometido «consiste en remontar una cadena de eslabón en eslabón, hasta llegar al último», sin que tenga que establecer «la conciencia de cada eslabón a medida que va alcanzándolos». Es sólo cuando llega al punto en que todo se halla en suspenso «cuando se comprende cuán sólido puede ser todo. La verificación de la existencia sostiene el todo» (A. Valensin, art. cit., p. 156, n.° 1). Esta precisión hecha es exacta y aguda, pero deja intacta la apreciación crítica que nosotros hemos hecho más arriba. En efecto, aun concediendo que la verificación de la existencia de Dios «porte sur le tout», no deja de ser cierto que es verificación no de la existencia, sino de la necesidad o de la exigencia de Dios. Y entonces, una vez más: ¿elige la voluntad a Dios sólo sobre la base indicativa de la exigencia, o porque la exigencia es consolidada por una demostración objetiva? Es verdad que la relación que liga el querer y el conocimiento es necesariamente sintética, pero lo que queremos ver con claridad es precisamente cuál es el «conocimiento» que se liga al «querer». La *Action* de 1993 termina con estas palabras: «La única palabra, con vistas a expresar esta parte, la mejor, de la certidumbre que no puede ser comunidad porque no surge más que de la intimidad de la

acción estrictamente personal, una palabra que sea ella misma una acción; hay que decirlo: *es*». Un acto de fe para lo sobrenatural: *es;* pero ¿cuál es el fundamento objetivo de este acto de fe?

La mera exigencia no es objetiva aunque, repetimos, sea indicativa. La voluntad (y la actividad del espíritu en general) ¿es movida por una exigencia, o más bien por la presencia de una verdad objetivamente válida, que posibilita la demostración de la existencia de Dios y que, por consiguiente, funda el acto libre de la opción sobre una base objetiva? Ésta es la posición, por ejemplo, de San Agustín, según el cual la existencia de Dios no es sólo una necesidad subjetiva o personal, sino una verdad demostrada. Se trata, en pocas palabras, de captar en el interior de la actividad espiritual un elemento objetivo. No me parece que este punto esté claro en Blondel.

Pero, aparte de estas y de otras consideraciones críticas que podría hacer, quedan muchos elementos positivos del humanismo cristiano de Blondel, que es uno de los testimonios filosóficos más ricos y vivos de nuestro siglo; queda el enfoque del problema de las relaciones entre filosofía y religión sobre motivos intrínsecos y no exteriores, como la reivindicación del pensar concreto y no puramente nocional y abstracto; y sobre todo el haber planteado y vivido el problema de Dios y de la fe religiosa como problema esencial y vital del hombre y el problema del hombre mismo como esencial a la filosofía, por lo que la filosofía es fundamental «humanismo», teniendo en cuenta también que un verdadero humanismo, a su vez, no puede dejar de ser teísta y cristiano.

CAPÍTULO IV

JACQUES PALIARD, EL FILÓSOFO DEL HOMBRE «IRREALIZABLE EN SU PLENITUD»

Cuando por vez primera lo encontré en Roma, en 1946, Jacques Paliard tenía sesenta y seis años. Sería inexacto decir que no los aparentaba, no sólo por el vigor de la mente, sino también y sobre todo porque su figura de hombre era una de las que se tienen que pensar cargadas de años: alto, delgado, pálido, de frente espaciosa, completa calvicie, barba abundante y blanca, de ojos muy movedizos e inteligentes dentro de dos órbitas profundas; una figura de pensador y de profeta, de artista y de místico a la vez. Recuerdo que renunció a su comunicación al Congreso, para leer la de su venerable y venerado maestro Maurice Blondel, retenido en Aix en Provence, por el peso de los ochenta y cinco años, aun fecundos en obras, aunque dañados por la ceguera. Pero en Roma, en medio de un Congreso, Paliard era un cuadro fuera de su moldura. Lo volví a ver un año después en su casa de Aix. Allí se hallaba, como pez en el agua, entre el desorden inverosímil de su mesa de trabajo, y la simplicidad del mobiliario de gusto provinciano. ¿Artista o eremita? ¿Filósofo o místico? Todo esto al mismo tiempo. Sobre aquella casa, sobre las cosas y sobre quien la habitaba había dejado sentir su garra inexorable el tiempo; y sin embargo, el tiempo había sido derrotado. Todo parecía inmóvil, como si el tiempo no hubiera pasado jamás; en efecto, el tiempo

era ya cosa pasada en su totalidad, estaba atrás, para siempre. Cuando Paliard murió en junio de 1953, a los setenta y dos años, en su Aix antigua y conventual, se habló poco de él en Italia y no mucho en Francia. Es la suerte de los auténticos hombres de pensamiento, de los «clérigos» de raza, cuyo elemento natural es el silencio; en silencio viven, piensan, escriben y mueren. Y, en el fondo, es una suerte digna y benigna, si es verdad, como lo es, que del silencio ha nacido la palabra.

Pero Paliard tenía y tiene en Francia un selecto círculo de personas que lo estiman, el mismo que Blondel, el que aproximadamente un año después de la muerte, le rindió homenaje en el último fascículo de «Les études philosophiques», dedicado íntegramente a él, por iniciativa de su activísimo director Gaston Berger.

Paliard, el trasoñado habitante de su mundo interior, era un ingenio versátil, inquieto, analítico y fragmentario a la vez, lúcido y emotivo, unas veces casi excesivamente «racional» y otras ardiente en sus impulsos, humilde y rebelde, con un fondo de mocedad indomable unida a una sabiduría antigua. Católico en el sentido más fuerte e interior del término, a un amigo que encontró por casualidad, después de haber defendido su tesis doctoral en la Sorbona, le susurró al oído: «C'est le Père Laberthonnieère qui a raison: Sant Thomas, c'est le cléricalisme». Claro está que no pensaba ni siquiera de lejos rebelarse frente a la ortodoxia. Todos los místicos son así; su celosa y vehemente independencia está como apoyada en el sólido pedestal de su obediencia intransigente.

Paliard escribió tratados didácticos, obras rigurosamente filosóficas, diálogos, meditaciones fragmentarias, un diario, teoremas del conocimiento, etc. Se desesperaría quien quisiera encuadrarlo en un género literario. ¿Discontinuidad? Es cierto; pero es él quien escribe: «Es preciso elegir entre ser discontinuos o superficiales». La multi-

plicidad de las formas literarias es para él un aspecto de la verdad. Las partes en que divide sus libros, no son partes, no son «etapas», sino «modulaciones sobre un mismo tema, modos expresivos diferentes que se corresponden». Lo escribe a propósito del volumen *La profondeur de l'ame,* como si pensara en alguna pieza de Ravel. Paliard se sintió atraído por el encanto de la «musicalidad secreta» de Bergson, desposada con la poesía y con el análisis; y sucesivamente por el encanto de Blondel, que le mostró cómo «el sentido de lo concreto se enriquece en un movimiento de superación que incluye en sí la organización racional. Pero fueron Hamelin y Lachelier, los filósofos que le robustecieron «el gusto de la claridad racional», los que, junto con los otros dos maestros y con Biran que les proporcionó el método, hicieron nacer en él el problema de la «intuition» y la «réflexion», vigorosamente discutido en la obra homónima de 1925. En ella trata de ordenar, «según un ritmo binario de intuiciones quebradas y recompuestas, los momentos de una reflexión cada vez más amplia y dominadora que traspasa y se asimila las relaciones de la vida y espiritualiza nuestra conciencia de existir, demasiado inestable para que sea legítimo concluir inmediatamente del *Je pense* en el *Je suis*». Ni la sola intuición psicológica, que sólo capta la existencia del intuicionismo bergsoniano, ni la sola noción lógica, que capta la idea o la esencia del idealismo de Hamelin, sino la dialéctica del *ritmo reflexivo,* es decir, la relación concreta del sujeto y del objeto, que sólo es dada en el orden psicológico, en el que idea y hecho, existencia y esencia se componen en un orden cada vez más complejo. En pocas palabras, Paliard quiere escapar del dilema Bergson *o* Hamelin, realismo intuicionista *o* idealismo constructivo, no con un compromiso ecléctico ni salvando los contrarios absorbidos en una hábil dialéctica, sino oponiéndolos en una especie de *tensión,*

de modo que el uno sea como la crítica del otro y confiese la propia insuficiencia. Por consiguiente, nada de intuición *o* dialéctica, sino intuición *y* reflexión, filosofía de lo concreto y filosofía nocional; la primera orientada hacia la *conciencia* que lo fía todo a la intuición y que valoriza el *hecho;* y la segunda hacia el *conocimiento,* preocupada por las relaciones determinables y por ser una filosofía de la idea. Como Paliard escribe, «es igualmente imposible derivar de la sola intuición psicológica la esencia verdadera del pensamiento y reconstruir la conciencia con los elementos puramente nocionales». Así, el discípulo de Blondel injerta en la filosofía general de la acción una filosofía especial de la reflexión.

Paliard, como puede verse, aun escapando al dilema intuición o reflexión, existencia concreta *o idea,* no lo compone en una síntesis: deja los contrarios en relación de tensión. Él está convencido de que la síntesis es imposible; para él, la dialéctica de la vida espiritual es el ritmo reflexivo, *continuidad discontinua.* Su teoría del tiempo, a este propósito, es significativa: «El tiempo que condiciona toda percepción, se percibe él mismo bajo la forma de ritmos completos o quebrados. Es euritmia o aritmia. Nosotros siempre hacemos el continuo con el discontinuo o, inversamente, introducimos el discontinuo en el continuo. Así componemos figuras temporales formadas de elementos discontinuos de duración variable... Es preciso que esta multiplicidad regular se encuentre implicada en la unidad del Yo pienso, y esta unidad o continuidad de abrazo, por así decir, no va más allá de una cierta tensión que procede de la existencia vital y en la que el sujeto noético no puede cambiar nada. Bajo la condición general del Yo pienso, el ritmo constituye el momento general de la conciencia y en ella se halla comprendido... Y es únicamente a la percepción de temporalidad y a lo que en ella se halla comprendido a lo que queremos adherirnos, con las eurit-

mias y las aritmias que la conciencia siempre comporta y que realizan secundariamente la Temporalidad».

Paliard no escribió la obra completa y definitiva, como suele decirse. ¿Le faltaron las fuerzas? No lo creo. Su dialéctica de la tensión de los contrarios no sólo es un método; para él es el mismo ser insobornable de la vida espiritual, que siempre es incompleta porque no puede cumplirse por sí misma. La dualidad es insuperable; la «disociación entre amar y conocer», irreductible. «La conciencia del hombre da testimonio de una persistente unidad, hundida en un abismo pero no abolida; la conciencia tiende hacia la recomposición de la unidad: que la luz del intelecto se enseñoree en el amor y que el alma sea un ser de luz». El hombre «vive la vida, la siente, pero no la penetra de luz... Sólo la gracia recompone. Pero su obra se realiza en la obscuridad». Místico o metafísico, el esfuerzo del hombre nunca cobra cumplimiento. El místico teme que la metafísica detenga su movimiento cognoscitivo. Paliard, a veces, parece que no alimente ni uno ni otro temor, pero su pensamiento queda como una filosofía de la tensión igual que sus libros, ora técnicamente científicos, ora ardientemente místicos. Pero, en él, prevalece en el fondo el místico. Considérese este fragmento sobre la música: «Después de haber señalado el poder que tiene la música de ser todos los sentimientos humanos, es preciso apuntar el poder que tiene de no ser ningún sentimiento. En esto se hace todavía más profunda la revelación. Más allá de las determinaciones que nos permitan reconocer un tipo dado de sentimiento, tiene lugar el contacto con una plenitud inefable, como si todas las determinaciones sentimentales se encontraran quebradas o, mejor dicho, anuladas, absorbidas en un sentimiento más general. ¿Alegría o dolor, esperanza o nostalgia, elevación espiritual o exaltación de las potencias corpóreas? Lo más frecuente es que no se sepa: y es que más bien se

dan la una y la otra en una superación de los contrarios, generadora de una serenidad más alta... Las colaboraciones afectivas distintas quedan abandonadas, como ya se encuentran abandonadas las determinaciones circunstanciales».

Como filósofo del «hombre irrealizable», es también «filósofo de la distancia», que no es ausencia desesperada, sino una forma velada de la presencia. La meditación de la distancia ha venido a ser en él la encarnación de todas las presencias. «Imposible triunfar de la doble dispersión espacio-temporal, evitar abandonarse a lo múltiple y disociarse en él sin abandonar a Dios con sencillez, sin abandonarse a sus designios sobre nosotros, a su amor». Pero para que tal abandono se consuma es necesario el abandono supremo del acto de morir: *il faut que se produise la déchirure du temps.*

Paliard pronunció estas palabras en el Congreso de Burdeos, no muchos meses antes de morir. Fue la última vez que me encontré con él, hombre de otros tiempos, místico y racional a la vez, que vivió intensamente como problema de filosofía y de fe el concepto de la imposibilidad que el hombre tiene de realizarse plenamente, el cual, sin renunciar a tocar el árbol de la ciencia, debe aceptar el Pan de la vida, para permitir que Dios lo lleve a cumplimiento, cuando en él, con la muerte, se produzca la *laceración del tiempo.*

CAPÍTULO V

LAVELLE, FILÓSOFO DEL SER

A través de cinco volúmenes que voy a atender (80), publicados desde 1945 a 1948, Louis Lavelle da testimonio de una actividad verdaderamente excepcional de pensamiento, que se pone en cuestión una y otra vez a sí mismo, en su coherencia y profundidad, para aclararse mejor, para precisarse, articularse y ahondarse. Lavelle es un metafísico de vocación; y tiene la problemática y el lenguaje del metafísico y del ontólogo; escribe en un francés clásico, claro y solemne. Puede decirse que cada uno de estos vólúmenes representa, bajo perspectivas diversas, los mismos problemas y la misma doctrina; y es que el de Lavelle es un sistema que está totalmente presente en cada libro y en cada libro (me atrevería a decir que casi en cada página), se vuelve a hacer creciendo sobre sí mismo, articulándose y desarrollándose cíclicamente, por lo que el núcleo fundamental y originario se encuentra en el círculo más extenso y más comprensivo y, por otra parte, el mismo núcleo contiene ya todos sus desarrollos. Por consiguiente, se trata de un sistema «orgánico», en el que la vida de las partes es inseparable del todo y en el que el todo está en cada una de sus partes. De aquí que pueda nacer una valoración errónea: la de que el sistema se repite continuamente

80. *De l'Être*, París, Aubier, 1947, página 307; *Introduction à l'ontologie*, París, Presses Universitaires de France, 1947, página 134; *Du temps et de l'éternité*, París, Aubier, 1945, página 446; *Les puissances de moi*, París, Flammarion, 1948, página 280; *La parole et l'écriture*, París, L'Artisan du Livre, 1947, página 250.

a sí mismo. En cambio, no es así, no se repite; en su aparente repetición se replantea y se vuelve a pensar, como si en cada página tuviera la necesidad de comprobar su autenticidad. Si quisiéramos exponer críticamente el contenido de los cinco volúmenes anteriormente indicados, deberíamos escribir una monografía sobre Lavelle y no redactar un breve ensayo. Nos limitaremos a algunas pinceladas significativas.

No nos detenemos en el *Etre,* que es la segunda edición (la primera es de 1928) del primer volumen de la «Dialéctique de l'éternel présent». Sin embargo, debemos advertir que esta nueva edición ha sido por completo reelaborada, y, digámoslo así, puesta de acuerdo con todo el desarrollo que de 1928 en adelante ha tenido lugar en la filosofía lavelliana. Goza de una importante «Introduction à la dialectique de l'éternel présent», que caracteriza el pensamiento de Lavelle en contraposición a una fiosofía que ha tenido (por desgracia) gran éxito en el mundo contemporáneo. Hay dos filosofías, escribe el autor, «entre las cuales se debe escoger: la de Protágoras, según la cual el hombre es la medida de todas las cosas, pero la medida que se da es también su propia medida; y la de Platón, que es también la de Descartes, según la cual la medida de todas las cosas es Dios y de ningún modo el hombre, pero no Dios que se deja participar por el hombre, que no es solamente el Dios de los filósofos, sino el Dios de las almas sencillas y vigorosas que saben que la verdad y el bien están por encima de ellas y no rehuyen a aquellos que los buscan con coraje y humildad» (p. 35). Protágoras y Platon son asumidos como símbolo de dos posiciones de pensamiento antitéticas: del hombre sin Dios y que es dios para sí mismo, y del hombre que considera a Dios como medida de todas las cosas, comprendido el mismo pensamiento humano; del hombre que se pone a sí mismo como verdad absoluta, y del hombre que no se considera juez de la verdad sino que

juzga según la verdad que lo sobrepasa y lo trasciende. En pocas palabras: inmanencia y trascendencia. La filosofía de Lavelle es de tipo platónico; por consiguiente, filosofía de la trascendencia de la Verdad y del Ser, que es Dios. Pero, añade el autor, «de Dios que se deja participar por el hombre» y, por consiguiente, en un cierto sentido, que permite, siendo absoluto e infinito, una comunicación con el ente relativo, finito y contingente. No es éste lugar para detenernos en la fundamentalidad del concepto de «participación» en la ontología de Lavelle; pero la gran cuestión reside precisamente en esto: ¿cómo entender la participación entre Dios y el ente finito? ¿De qué género es este ligamen ontológico entre la Medida absoluta y eterna de todas las cosas y el hombre que, aun en su finitud, participa de tal medida, hasta el punto de que también él es y también él conoce la verdad y juzga según la verdad?

Junto al *Etre* resulta luminosa la breve, pero densa y clarísima *Introduction à l'ontologie*. El autor distingue entre *ser, existencia* y *realidad*. Se puede definir «el ser como el origen de todos los modos posibles de participación, la existencia como el acto de participación en el ser en tanto que se efectúa en un ser capaz de decir «yo», y la realidad aún como el ser, en tanto que está todo él presente en el yo, aunque lo sobrepasa y adquiere por él la forma de un ser dado». Estas tres nociones, que expresan tres afirmaciones diferentes sobre el ser, se pueden definir como las categorías primeras de la ontología. El ser es la plenitud y nada es fuera del Ser; la existencia es el modo de ser consciente, la persona; la realidad es lo que es objeto de conocimiento verdadero para un ser pensante, es el modo de ser de lo que es cosa para otro. Por consiguiente, Dios, los entes pensantes, las cosas: Dios es el Ser eterno, actual, fuera del tiempo; el existente es la conciencia pensante que vive en el tiempo, en el que gradualmente se crea una esencia personal; la realidad es el universo, la condición de que

el existente se haga persona y, al mismo tiempo, su obstáculo y su medio. Así, la primera parte de la ontología estudia el Ser, el existente y lo real y luego los considera en su conexión.

Imposible separar la ontología de la axiología; el concepto del ser se refiere al concepto del *bien;* el concepto de existencia a la noción de *valor;* y el concepto de realidad a la de *ideal.* Así, a las tres categorías primeras de la ontología (Ser, existencia y realidad) corresponden las tres categorías de la axiología (Bien, valor e ideal), que Lavelle analiza primero separadamente y después en conexión. Ser y Bien se identifican; el mal se manifiesta sólo en función de la existencia; lo real y el ideal se corresponden y casi se contraponen (el reverso de la identidad que une al Ser y al Bien), si bien lo real no se reduce a la negación del ideal, siendo así que encarna algo de él (y es necesario aumentar esa participación). He aquí el contenido de la ontología lavelliana, sistemática y simétrica.

Pero hay un punto que nos deja perplejos, lo mismo que en otras ocasiones nos desconcertó. Me refiero al modo de entender la participación, la relación entre el Ser y los modos de ser. Lavelle dice infinitas veces: «hors de lui [del Ser] il n'y a rien». Esta bien: nada hay fuera del Ser, ya que todo lo que existe y es real, lo es por el Ser y porque el Ser lo ha hecho y lo hace ser tal. De esto, continúa Lavelle, «ensuite qu'il est univoque, c'est-à-dire que quelle que soit la différence entre ses modes (par exemple entre le possible et le réalisé) elle n'atteint pas l'être de sese modes» (p. 10). Nos permitimos preguntar: ¿de la afirmación de que nada hay fuera del Ser, se sigue *(ensuite que)* necesariamente que el Ser es *unívoco*?, es decir, ¿se desprende que la naturaleza de los modos del ser es la misma que la del Ser? ¿O bien la expresión «nada hay fuera del ser» significa que nada es ni puede ser concebido fuera del ser, pero que la naturaleza del Ser

es distinta de la de los seres finitos por los que la relación es analógica y no unívoca, sin que con esto se contradiga la afirmación de que «nada hay fuera del ser», hasta el punto de que se llama ser al Ser y seres a los entes finitos? Con otras palabras: la relación de la existencia y de lo real (para usar el mismo lenguaje de Lavelle) con el Ser, ¿ha de entenderse, por ejemplo, en los términos en que Spinoza entiende la relación de los atributos y de los modos respecto de la substancia; o más bien en los términos en que Rosmini entiende la de las tres formas del ser (ideal, real y moral) respecto al Ser en sí, que es creador de aquellas tres formas, pero que no es ninguna de ellas, que participan de él por analogía? Es evidente que los dos modos de entender la participación importan dos ontologías distintas y hasta diría opuestas, porque opuestos son el panteísmo y el teísmo. Aquí no decimos que la ontología de Lavelle sea panteísta, pero manifestamos el deseo de que este punto crucial sea muy claro y preciso; de otro modo no queda claro el concepto de la trascendencia del Ser, es decir, de la trascendencia auténtica cual es la que conviene a Dios; y al Dios que, como dice Lavelle, no es sólo el de los filósofos sino también el Dios «de las almas sencillas y vigorosas». Ahora bien, el Dios de Spinoza es precisamente el «mítico Dios de los filósofos, que no es de ningún hombre ni de ninguna religión. Y si aquel punto no es aclarado, también la otra afirmación (con la que estamos de acuerdo sin lugar a dudas) de que la medida de todas las cosas es Dios, resulta un poco problemática, porque, si el Ser es unívoco, toda distinción entre el Ser y el existir es aparente y provisional (y no real y permanente): o todo se anula en Dios o Dios se anula en todo.

Naturalmente, la petición de aclaración formulada por nosotros se vuelve a presentar a cada página de los escritos lavelianos. Tal en la página 31: «Así uno se encuentra

impelido naturalmente a considerar el mundo de la existencia no solamente como emergiendo fuera del mundo del ser, sino como siendo en relación con él un mundo de manifestación, lo cual constituye la definición misma del mundo espacio-temporal»» Aquí podríamos repetir el mismo discurso de más arriba, sugerido por las mismas perplejidades. Que el mundo de la existencia (de los entes conscientes) emerja del Ser se puede aceptar, si el término «emerger» significa «es creado»; como también que, respecto a la realidad plena y absoluta del mismo Ser, los entes sean un mundo de manifestación. Pero, una vez más: ¿mundo de manifestación quiere decir que los existentes son «apariencias» del Ser (en el sentido de un platonismo no platónico porque primeramente es neo-platónico y después spinoziano y hegeliano), o más bien que son «realidades» finitas, inconmensurablemente finitas («nuestra nada», como dicen los místicos aguijoneados por la necesidad de humillarse hasta la propia nada frente a la realidad absoluta de Dios), pero al fin y al cabo realidades, seres, que tienen un ser que no es de la misma naturaleza del Ser?

Veamos otro punto: la palabra ser, tomada en su «parfaite pureté qui exclut toute relativité et implique l'interiorité absolue, ne convient qu'à Dieu, Dieu, c'est-à-dire à l'esprit» (p. 61). Exacto: el ser en sentido absoluto sólo conviene a Dios, que es espíritu, en cuanto que, continúa Lavelle, Dios es el mismo principio de su ser o *causa sui*. Y añade: «... es hablar sin duda inexactamente y promover falsos problemas diciendo que Dios existe, como si surgiera él mismo de la nada o que en él pudiera intervenir una distinción entre su esencia y su existencia. Pero esta es la razón por la cual hay que decir que el yo existe. Y no hay sin duda otra existencia que la del yo o de la conciencia» (p. 61). En pocas palabras, Dios *es*, los existentes *existen*. También Santo Tomás dice que «Dios es y no existe» y los entes finitos «existen, pero no son». Y, sin embargo,

se ha preocupado en demostrar la existencia de Dios. ¿Inexactitud o equívoco? No nos parece. Es evidente que cuando se dice que «Dios no existe» y que «existen» los entes finitos, se quiere decir que la existencia pertenece a Dios de un modo distinto a como compete a los entes finitos, no que Dios no exista; en efecto, en Dios (y sólo en Dios) la esencia incluye necesariamente la existencia o, mejor dicho, esencia y existencia se identifican, precisamente porque Dios (y sólo Dios) es Principio absoluto (yo no digo *causa sui,* porque la expresión da lugar a equívocos). Por lo tanto, decir que *Dios es,* es lo mismo que decir que «Dios es el Ser» y que Dios existe. De otro modo, la expresión «Dios es y no existe» podría en verdad engendrar equívocos muy peligrosos; por ejemplo, que Dios es sin existir, es decir, que es el ser absoluto pensado y esencial, sólo como ser pensado, en las conciencias individuales a las que es inmanente; afirmación ésta que es la conclusión del ontologismo crítico de Carabellese, «crítico» precisamente porque niega la «existencia» del Ser y hace de Él un ser pensado, el Objeto único de los sujetos existentes.

Le temps et l'éternité aporta nuevas luces. Sin pérdida de tiempo decimos que este libro (forma parte del conjunto de «La dialectique de l'éternel présent») se halla entre los trabajos mejor pensados de Lavelle, y que es rico en fórmulas elocuentes y llenas de significado. Platónico en el espíritu, es de un platonismo cristiano. Es superfluo decir hasta qué punto me siento unido a Lavelle en la verdad perenne del platonismo perenne y auténtico. He aquí brevemente la arquitectura externa del volumen: tiempo y participación, examinados a través de los conceptos de «deducción del tiempo», de «tiempo y espacio» y de «tiempo e individuación»; de aquí se siguen «la idealidad del tiempo», las «fases del tiempo» y las relaciones entre «el tiempo y la eternidad».

El tiempo es la condición necesaria de nuestra existencia en el mundo; por eso, nosotros no estamos aislados del todo ni somos indistintos en el todo, sino que a la vez somos dependientes e independientes. «El tiempo define, pues, la separación entre el todo del ser y el ser particular» y «al dar a la palabra intervalo el sentido de separación, podemos decir del tiempo que marca precisamente la distancia entre el ser absoluto y el ser que participa de éste. Los separa el uno del otro y les permite comunicarse» (p. 18). Sin dilación advertimos que el tiempo es a la vez «intervalo» y «participación», lo que — podemos decir — nos distingue y a la vez nos une al Ser absoluto. Éste es un punto importante para entender el «platonismo» de Lavelle. Con Platón, tiene una concepción metafísica del tiempo (y no física, como la de Aristóteles), para la que el tiempo es «la imagen móvil de la eternidad». Para Lavelle, el mismo tiempo es una forma de «participation à l'éternité». Pero, a diferencia de Platón (y de Plotino), el tiempo no es una pura «imagen», casi como una apariencia, de la que el alma tiende a separarse para volver a vivir en las eternas Ideas, sino que es el mediador necesario, cuyo buen uso pone al existente en condiciones de salvarse. Es el concepto cristiano de la vida como prueba (ya presente en San Agustín, padre del platonismo cristiano), por lo que el tiempo es una cosa seria, es la vía que desemboca en la eternidad. Lavelle tiene un concepto *metafísico-religioso* del tiempo, es decir, de la existencia humana. El tiempo «une», el espacio «separa»; el tiempo no es aquello *en que* las cosas devienen, sino el mismo devenir.

Y aquí el tiempo se inserta en la dialéctica del eterno presente: el tiempo transforma en cada instante una *presencia* en ausencia, la cual, sin embargo, es presencia del recuerdo, y, por otra parte, cambia en presencia el porvenir, que, en cuanto tal, es todavía ausencia. Por consi-

guiente, el tiempo se sobrepasa a sí mismo: hace de la ausencia del pasado una presencia espiritual y desborda el presente preparando el porvenir. Pasado y porvenir tienen su existencia en el espíritu y por esto el tiempo es captado en el instante, que es el acto de participación en la eternidad: «El presente contiene el tiempo, en vez de que el tiempo lo contenga» (p. 253). Es superfluo advertir lo mucho que recuerda esta doctrina a San Agustín y lo mucho que se diferencia de la de Bergson; la curación, en su esencia profunda, es la expresión de la perennidad del acto en el que nosotros participamos y del que el devenir no es más que un medio de realización; de la duración se asciende a una eternidad, que es la del espíritu puro. Si la duración es enriquecimiento, la eternidad es «dépouillement»: contemplación separada de las cosas materiales, para transmutarlas en espirituales y, después, de las mismas cosas espirituales hasta el completo *dépouillement*. La dialéctica del tiempo desemboca, platónica y cristianamente, en la contemplación de lo eterno. El porvenir es la «perspectiva» que tenemos sobre la eternidad «e impide que nuestra vida personal se engulla en ella, como piensan los panteístas». Pero «es en la eternidad solamente donde ésta nos revela toda su significación, que resulta no una visión que tenemos sobre nosotros mismos, sino una visión que tenemos sobre Dios; y se comprende sin esfuerzo que esta visión, en vez de inmovilizarse, se renueva indefinidamente» (p. 436). «El instante de la eternidad es como un tiempo que no concluyera jamás, en donde lo idéntico mismo sería siempre nuevo» (p. 438).

Ahora bien, incluso después de la provechosa lectura de este volumen, nuestras dudas e incertidumbres están donde estaban. Podríamos citar muchísimos pasajes, pero nos limitaremos sólo a uno. ¿Cómo entender que cada ser tiende a desbordar sus límites «como para mostrar su consubstancialidad virtual con el Acto sin pasividad en el cual

no cesa de nutrirse?» (p. 19). Por consiguiente, entre el Acto puro y el ente finito ¿hay una «consubstancialidad» virtual? ¿Son, por lo tanto, de la misma substancia? ¿Se distinguen únicamente por la virtualidad de lo finito? Y cuando tal virtualidad se hace actualidad, ¿en qué se distinguen si son consubstanciales? Reunamos todas las preguntas que acabamos de formular en la siguiente. *Deus est esse existentium?* ¿Y en qué sentido? A propósito de esto cito a Santo Tomás: «Si esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum. Si Divinitas est esse formale omnium, non erit super omnia, sed intra omnis, imo aliquid omnium».

Respecto a los otros volúmenes, *La parole et l'écriture* (reedición) es rico en finas observaciones psicológicas (recuerda *L'erreur de Narcisse*) que dan por sobreentendidas las tesis metafísicas de Lavelle. El problema que en él se trata es de la mayor actualidad y hasta urgencia. Palabra y escritura son los dos instrumentos a través de los cuales los hombres se comunican sus pensamientos; por consiguiente, es grande su eficacia y su poder. Por tanto, debería ser igualmente grande el sentido de responsabilidad de quien habla y escribe: no debería olvidar los efectos que produce en quien escucha o lee, ni el fin del hablar y del escribir y su «origen divino». «La corrupción de la palabra y de la escritura es el signo de todas las otras corrupciones: es, a la vez, su causa y su efecto. Y no se puede soñar en purificar la una o la otra sin purificar su misma alma. La época que vivimos se halla en este aspecto llena de peligros: es preciso velar para conjurarlos.» Las voces que aún hoy nos llegan «no son más que un rumor masivo en el que no se reconoce ya el timbre viviente de un alma individual.» Por consiguiente, palabra apócrifa e insincera, vacía. La pureza de estilo es pureza moral, que se encuentra en toda forma de expresión. Para realizarla es necesario «un severo despojo *(dépouillement)* que, ras-

gando todos los velos entre el espíritu y lo real, nos procure la verdad sobre nosotros mismos y el mundo en una coincidencia milagrosa. Un encuentro tal de la vida encubierta y la vida manifestada es siempre para el espíritu a la vez una gracia y una resurrección.» En sus últimos capítulos, el volumen responde a su objetivo: restaurar el alto sentido moral y espiritual del lenguaje y de la escritura, de la palabra y de la lectura, etc.

Les puissances du moi nos acerca a los temas principales de la filosofía lavelliana. El yo no es ni absoluta actividad ni absoluta pasividad: de las dos tiene. El autor no se propuso hablar en esta obra de la propiedad o de los caracteres del yo, sino de sus «potencias» y precisamente de las cuatro que le pertenecen: *1) la puissance de connaître,* mediante la cual convierte en objeto de pensamiento cuanto se le pone delante; *2) la puissance de sentir,* con la que advierte su individualidad limitada y subjetiva como el lugar del deseo y de la emoción, del placer y del dolor, pero cuyo fundamento no puede buscar sin descubrir el valor; *3) la puissance de se faire,* es decir, de asumir su propia existencia, de elegir lo que él es y de afirmarse como persona; *4) la puissance de tout spiritualiser* o de convertirlo todo en su propia substancia, de modo que el mundo, en vez de seguir siendo un mero objeto exterior como lo es para el científico, adquiera para el yo, como para el artista, un rostro expresivo, y la acción, en vez de continuar como un mero efecto de su naturaleza, haga de la naturaleza el vehículo y la expresión de su libertad. Dignos de atención son los nexos y relaciones que Lavelle establece entre las cuatro potencias del yo como también las páginas sobre el sentir y sobre la libertad.

Finalmente, deseo cerrar esta breve exposición con una valoración de conjunto: Lavelle, por un lado, con sus meditaciones metafísicas, y Le Senne por el otro, con sus

investigaciones sobre el problema del valor, han contribuido eficazmente en el cambio del clima filosófico francés, estancado aún (no obstante Bergson y un poco también a causa de Bergson) en posiciones positivistas o de un idealismo de carácter científico y culturalista como el de Brunschvicg. Y, en efecto, han sacado a la palestra los problemas de la metafísica, de la moral y de la religión atendiéndolos a la luz de la verdad del Cristianismo. De aquí sus afinidades con el movimiento italiano del «espiritualismo cristiano».

CAPÍTULO VI

EL HOMBRE PROBLEMÁTICO Y GABRIEL MARCEL

¿Qué hay hoy que no sea «problemático» o «puesto en cuestión», sobre todo en la conciencia europea? ¡Todo! Aun el mismo problematizar, para que sea radical, es a su vez problematizado. «¿En que condiciones ha podido el hombre llegar a ser en su totalidad una cuestión para el hombre?» Ésta es la pregunta que Gabriel Marcel, el exponente más representativo en Francia del existencialismo llamado «cristiano», se plantea en *L'homme problématique* (París, Aubier, 1955). Evidentemente, el hombre que se problematiza a sí mismo en su totalidad, como existencia y como esencia, no está suspendido de una interrogante, sino que hace de todo él una interrogante sin ningún punto de apoyo; una interrogante que no es una «suspensión» en expectativa, sino ya una respuesta definitiva sin seguridad alguna y sin ninguna evidencia. Precisamente esta situación de «problema» radical y total, se pone, en cuanto tal, como estado de «inquietud», «ansiedad», «angustia» y «desesperación». Por esto, Marcel pone a continuación del análisis del «hombre problemático» un tratado más dilatado de la «inquietud humana», tocando así por doquier y con éxito los temas que privan en la actualidad, no sólo en la filosofía llamada existencialista, sino también en un sector cultural más vasto, desde la novela a la música, desde el teatro a la pintura,

a la poesía y también a la teología. El interés del volumen, más que en las aportaciones positivas y en la originalidad de la perspectiva, que es la ya conocida y expuesta por Marcel en obras de alcance muy distinto, nos parece consistir en la descripción penetrante de las condiciones y de las consiguientes situaciones de problematicidad y de inquietud del hombre «europeo». En efecto, en este libro se habla, en el fondo, del hombre «europeo» actual que se halla entre el hombre «americano» o en vías de americanización y el hombre «soviético» o en vías de sovietización. Por consiguiente, los problemas «se sitúan» en la presente circunstancia histórica particular. Esto confiere a las palabras marcelianas una concreción, digámoslo así, inmediata, pero al mismo tiempo les hace perder aquel carácter de validez que está por encima de todas las situaciones aun sin prescindir de ellas o, mejor dicho, encarnándose en ellas, que es propio del quehacer filosófico de auténtico pulso especulativo. Del mismo modo, el *excursus* histórico-teorético en torno a la inquietud humana, que va de los antiguos sabios epicúreos y estoicos que la condenan, a Goethe que la supera, del Evangelio y de San Agustín a Sartre y a Gide, no tiene la consistencia de línea de una sólida perspectiva histórica, sino la ligereza de tanteos a través de ángulos o ventanas que permiten formarse un escorzo limitado, o tener un golpe de vista rápido o fugaz.

Tal vez, desde su aparición en la tierra, el hombre se ha interrogado sobre sus orígenes, su naturaleza, su destino, pero antes de ahora, sin embargo, estas interrogantes se apoyaban «en el fondo de una cierta seguridad o incluso de una cierta evidencia. Esto se puede expresar diciendo que su espejo interior le remitía una imagen de sí mismo en la que sin dificultad se reconocía, una imagen que no tenía en sí nada de inquietante». Hoy día no sucede así y el arte contemporáneo constituye un testimo-

nio irrefutable de la «enajenación» del hombre por el hombre, en el sentido de que «parece que se haya hecho cada vez más extraño a sí mismo y a su esencia, hasta el punto de poner en duda esta esencia, de negarle al menos toda realidad original como ha podido verse en las expresiones extremadas del existencialismo contemporáneo. Todo acontece como si el arte, de un Picasso por ejemplo, manifestara — hiciera manifiesta — la imagen deformada y como irrecognoscible que nos remite el espejo interior». De aquí el nihilismo: «el hombre problemático», en este sentido, es ni más ni menos que la anulación del hombre. Las preguntas: «¿Quién soy yo?, ¿qué sentido tiene mi vida?» quedan como interrogantes angustiosas y sin respuesta.

Por otra parte, el problema de la esencia, desde una cierta perspectiva, puede parecer «secundario y casi insignificante». La fórmula aristotélica «el hombre es un animal racional» parece «*puesta* sobre una realidad a la que no estamos seguros que se adhiera con toda justeza». En efecto — y ésta es la justificación profunda de las filosofías de la existencia — es imposible considerar un ser existente sin tener en cuenta su existencia, su modo de existencia. Pero sobre esta existencia, las palabras «animal racional» no nos dan una verdadera explicación. Todo lo más se podría introducir aquí la noción, corriente en la actualidad, de *proyecto* y decir que entra en el proyecto del ser humano comportarse como animal racional. Sin embargo, puede preguntarse si esta noción no es equívoca; de primera intención parece presentar un significado psicológico, pero esta apariencia se disipa frente a la reflexión. Si a quien pregunta «quién soy yo y cuál es el sentido de mi vida» respondemos «tú eres un ser racional», quedamos evidentemente *a côté* de la cuestión, sin resolverla.

Por otra parte, una vez que el hombre se ha problema-

tizado totalmente a sí mismo, en esencia y en existencia, ¿qué respuesta puede dar él a aquella pregunta? Este problema da lugar a otro: ¿qué condiciones han lanzado al hombre hasta el punto de hacerse todo él una cuestión para el hombre? «De una manera general, digámoslo así, parece que el hombre, si consideramos la evolución histórica y sociológica tal y como se ha sucedido desde hace dos siglos, ha perdido su referencia divina: no se mira en relación con un Dios del que sería criatura e imagen. La muerte de Dios, en el sentido exacto que Nietzsche ha dado a estas palabras ¿acaso no estará en los orígenes del hecho de que el hombre haya venido a ser para sí mismo una pregunta sin respuesta?» Nietzsche no dice solamente que «Dios ha muerto», sino que «nosotros lo hemos matado». Precisamente con la conciencia de la muerte de Dios, como dice Heidegger, comienza la de una transmutación de los valores. «El hombre mismo, desde este momento, pasa a una historia diferente y más elevada, porque la voluntad de poder es probada y reconocida por él como principio de toda tabla de valores». Por esto, Nietzsche pretende superar el nihilismo, al que, nosotros, en cambio, estamos condenados si nos limitamos a la sola constatación de la muerte de Dios, sin la conciencia trágica de haberlo matado nosotros. El superhombre nietzscheano «es el hombre nuevo en su plenitud, y cuya humanidad consiste en el hecho de que en él la voluntad de poder viene a ser determinante en relación a la realidad». La fe en la venida del superhombre ha quedado como un dato exclusivamente nietzscheano; por el contrario, «la afirmación de la muerte de Dios ha encontrado una infinidad de espíritus, una resonancia trágica y como definitiva». Por consiguiente, es preciso ver «en el nihilismo el límite de un proceso de descomposición que se opera a partir del momento en que, de un modo o de otro, la plenitud original de la experiencia vivida se ha deshecho».

Tampoco puede satisfacer la respuesta del idealismo moderno, sobre todo hegeliano, cuya noción de ser absoluto es del todo abstracta. Según Marcel, el punto de vista crucial de la cuestión es el siguiente: «Un ser cuya originalidad más profunda acaso no consiste solamente en preguntar en torno a la naturaleza de las cosas, sino interrogarse sobre la propia esencia, se sitúa con esto mismo más allá de todas las respuestas inevitablemente parciales que puede encabezar esta interrogación». Por consiguiente, es absurdo esperar de la prehistoria una respuesta completa y definitiva sobre los orígenes del hombre, o una solución del problema de su naturaleza de la cosmología científica. En estas condiciones es fuerte la tentación de atenerse a un positivismo que declara insolubles los problemas sobre la naturaleza y el destino del hombre. «Esta tentación puede y debe ser irreducible a todos los datos del saber positivo». Y no es preciso caer en la tentación del orgullo idealista, que erige la libertad en algo absoluto, según la «disposición perversa» de la misma libertad para afirmar su propia autosuficiencia. ¿Cómo librar la libertad de este orgullo? «Con un acto de humildad con el que se inmola ante la gracia». Este acto de fe es, en el fondo, la respuesta de Marcel al hombre problemático. «Así nos percatamos de que la autoproblematización o la interrogación sobre sí mismo, se transmuta al final en una apelación que, en el fondo, es el acto único de la conciencia religiosa y que acaso no podrá nunca convertirse, sino de manera ficticia, en una afirmación o en un «*statement*»: es lo que yo siempre he llamado invocación, la invocación cuya fórmula podría ser enunciada así: tú que eres el único que posees el secreto de lo que yo soy y de lo que puedo devenir». Sin embargo, ésta no nos parece una solución: Marcel acepta la problematicidad radical del hombre y apela a la fe religiosa y a la gracia. Está bien, ¿pero qué respondemos a quien no tiene fe y no

ha recibido esta gracia y se pregunta «quién soy yo y qué sentido tiene mi vida?» Y en una posición en que se acepte la «problematicidad» radical y absoluta ¿no tienen un sentido problemático la misma invocación y la misma fe? Ésta no es más que la extrema y desesperada apelación que se repliega sobre sí misma y enmudece en la desesperación fundamental y total.

CAPÍTULO VII

FOREST Y NÉDONCELLE: «VOCACIÓN DEL ESPÍRITU» Y «FIDELIDAD» Y «FE»

Forest es una «voz» autónoma en la filosofía francesa contemporánea: temperamento introspectivo, esquivo y áspero, es el filósofo del «asenso al ser» y del «recogimiento», temas que, profundizados, vuelven con insistencia en este último trabajo del autor, que pretende ser una *reflexión* sobre la experiencia espiritual. Más aún, diré que, ante todo, es una reflexión sobre la reflexión, habida cuenta de que la misma reflexión es sometida a crítica, a fin de depurarla hasta lograr lo que tiene de más simple y valioso. En la forma más completa, la reflexión viene a ser recogimiento, en el que el pensamiento filosófico cobra la unidad y la rectitud de su proceso interior. En el recogimiento el espíritu descubre la aspiración profunda que lo solicita, su vocación subterránea y siempre presente a la *sabiduría.* Éste es nuestro proyecto espiritual, que se realiza a través de diversas etapas, que Forest analiza con agudeza, además de en los anejos ensayos complementarios, en los distintos capítulos, verdaderos estudios críticos y comparativos sobre la negación y la mediación, la acogida y el asenso, la presencia y la unidad espirituales.

La filosofía de Forest, lo mismo que la de Wahl, puede llamarse de la acogida en el «recogimiento» por el que el espíritu se reúne, se unifica y se posee. Recogerse es poner distancias frente a las cosas, pero no es solamente

este esfuerzo negativo; desde luego es no dejarse atrapar por las cosas, pero es también tomar nuestro ser interior. Por consiguiente, el recogimiento, positivamente, es posesión e intimidad espirituales, retorno a nosotros mismos. Y la intimidad no es una especie de refugio y menos aún de evasión del mundo o de hacerse atrás frente a las cosas; es un comienzo, un inicio y, por esto, una iniciativa, es el ser presentes a nosotros mismos en una experiencia de plenitud interior. Es verdad; el momento de la intimidad es aquél en que no hay nada en nosotros que no sea subjetivo, pero, como momento de toma de posesión de nosotros mismos en nuestra plenitud, tal subjetividad tiene dentro de sí misma el principio de su superación. La conciencia, en efecto, es llevada a universalizarse; la conciencia es en sí misma una «intimidad universal» y, en cuanto tal, no corre peligro de aislamiento en una especie de «clausura interior», sino que, precisamente en cuanto intimidad, reconoce los más altos valores de la existencia.

Sin embargo, nosotros no estamos colocados en el mundo de los valores de manera inmediata, aunque dicho mundo no esté lejos de nosotros. Es preciso saber *ver* los valores; y el saber ver implica un esfuerzo espiritual, como todo descubrimiento. Las cosas que nos rodean pueden parecernos deficientes y precarias, limitadas y contingentes, y, bajo un cierto aspecto, lo son. Pero si nos detuviéramos aquí, nuestro esfuerzo sería avaro y defectuoso y los valores escaparían; es necesario un esfuerzo más generoso para poder ver, descubrir, que, más allá de su finitud y contingencia, hay en ellas como el reflejo de otro mundo, como una preparación y espera de verdades más altas. Los valores están presentes en lo sensible, más allá de la apariencia inmediata; se esconden por debajo de lo que en las cosas aparece como trivial, exterior, insignificante. Cuando el esfuerzo espiritual va más allá de lo simplemente «constatado», reconoce la interioridad y la

razón de ser de las cosas. Y no es que las desnude de sus apariencias, sino que en sus vestimentas ve traslucir los valores que las hace significativas e íntimas. El mundo ya no nos resulta extraño, ni las cosas se nos presentan aisladas y cerradas en sí mismas, sino con un orden dentro del cual nos encontramos nosotros mismos. De este modo nos descubrimos orientados hacia los valores que columbramos en las cosas y presentimos en nosotros: presencia del valor y ausencia, actualidad y revelación del valor, pero, al mismo tiempo, dado que el reflejo del valor en las cosas no es el valor, solicitación y espera. «Es preciso encontrar otro mundo en este mundo», según la expresión profunda de Bérulle. Es cierto que es lejano y trascendente el otro mundo, pero también cercano y residente en nosotros; basta saberlo ver en sus reflejos en este mundo, que, como testimonio del otro, ya no es un mundo de cosas triviales y extrañas, sino de presencias vivas e íntimas, significativas. En este mundo habitual nuestro, cada hombre descubre el sentido nuevo del mundo sólo si su espíritu se halla orientado hacia el mundo nuevo de los valores y si sabe permanecer fiel a él. La fidelidad al valor es una actitud perennemente creadora de significados siempre nuevos de lo que parece apariencia trivial y habitual. En esta orientación al valor se efectúa la forma más alta y pura de libertad y de intimidad, que se expresa «bajo la forma de un consentimiento puro», de una fidelidad esencial, en que se realiza la plenitud interior. Así nos formamos un espíritu de sabiduría, que es la vocación del espíritu, su inteligencia más verdadera, que bien pudiera definirse en la fórmula *Philosophia cordis*.

Además, la sabiduría no es entendida solamente en el sentido, propio de la filosofía clásica, de medida, disciplina y dominio de sí, sino de manera más comprensiva y más plena. «Lo que hay de más típico en la experiencia de la sabiduría es el sentido de una cierta totalidad interior

cuando se realiza en nuestro asentimiento al orden. La preocupación demasiado exclusiva de lo que es limitado, parcial, nos deja siempre en la inquietud. La sabiduría nos hace ver las cosas en una cierta mediación de la totalidad; nos exige que tratemos de pensar todas las cosas con toda la fuerza de nuestro pensamiento, de manifestar en cada uno de nuestros empeños nuestra voluntad primera». Sabiduría quiere decir posesión de sí y sumisión del espíritu: la alegría que nos da es la de sentirnos «ordenados a las cosas cuales son». Por esto la sabiduría es libertad. «Ella mantiene el impulso de la libertad dándole su orden y conduciéndola a su cumplimiento, y siempre se nos vuelve a presentar cuando tratamos de encontrarnos a nosotros mismos. Todo el esfuerzo del pensamiento moderno es el de hacernos tomar conciencia de los valores captados directamente por el acto reflexivo. Al final nos resulta claro que nosotros los realizamos en el esfuerzo con el que construimos en nosotros la sabiduría. La verdad y los valores nos vienen al encuentro desde fuera; no sólo son el resultado de nuestra iniciativa, la expresión de nuestro proyecto existencial. Pero la docilidad del espíritu es también creadora de una libertad más pura. La objetividad no es una enajenación, sino la invitación a entrar en lo que existe de más interior. La libertad está en la sabiduría. He aquí por qué este ideal de acogimiento y de asentimiento nos parece siempre y totalmente actual, bajo la forma en que ha sido tan frecuentemente vivido en nuestra tradición espiritual. La sabiduría se nos ofrece cuando renunciamos a captarnos únicamente desde fuera, para probar interiormente lo que somos y lo que hemos sido llamados a ser. La vocación del espíritu es la de seguir las sendas de la sabiduría».

* * *

El tema de la fidelidad. El tema de la fidelidad es uno de los que en la actualidad están de moda y es frecuente verlo volver una y otra vez a la filosofía contemporánea, que tiende más a la descripción que a la construcción sistemática, más a la autobiografía que a lo objetivo, más a lo «vivido» que a lo «concebido». Así, la filosofía contemporánea es fiel al proceso de «humanización» y de «desintelectualización» de la búsqueda especulativa, que corre el peligro de limitar su campo de indagación a las puras reacciones psicológicas y a los estados de ánimo, y asumir como «material filosófico» lo que acaso sea un «material poético». Es cierto que la fidelidad es un sentimiento moral, es empeño y responsabilidad en el sentido de autofidelidad, de fidelidad a nuestro ser y al ser; es lo opuesto a la traición. Sin embargo, nos parece que también es cierto que este mundo nuestro está, en la actualidad, poblado de «infieles» a sí mismos, a los otros y a cualquier ideal, y esto no tanto porque el hombre contemporáneo se halle inclinado a la traición, cuanto porque carece de fe y de confianza en el propio ser y en la eficacia de su acción, en los valores y en el Ser que los funda a todos. Por esto se siente capaz de un extremo fanatismo, que es emotividad irracional y, en cuanto tal, negación de la fe y de la fidelidad, porque se halla más acá de la responsabilidad y de la libertad. Pero acaso sea precisamente este sentido de extravío en las arenas movedizas del «todo inconsistente» y en las tinieblas del fanatismo irresponsable e ininteligente, el que hace nacer en el hombre contemporáneo, con esencial nota de urgencia, la necesidad de la fidelidad, si no a otra cosa al menos a un destino cualquiera, ya sea la muerte o la nada, con tal de ser fiel a algo, e incluso a la desesperación y a la

angustia, al naufragio y al fracaso, a lo incomprensible y al absurdo. Así, en efecto, se presenta el tema de la fidelidad en Heidegger y en Jaspers y en muchos otros filósofos y escritores que a ellos se contraponen, no por su diversa concepción filosófica sino sólo por su fe cristiana y, por consiguiente, por un motivo fideísta, como Marcel, pongamos por caso, que invitan al empeño absoluto y a la fidelidad sin vacilaciones hacia el Ser, hacia el Dios cristiano, que es disponibilidad por esencia, porque por esencia es amor.

Entre otros, en Francia, Forest vuelve a tomar el tema de la fidelidad en los términos menos emotivos y más conceptuales del asentimiento al ser; Maurice Nédoncelle, por su parte, le dedica una nutrida indagación en el volumen *De la fidélité,* publicado por Aubier en la colección «*La Philosophie de l'Esprit*», dirigida que fue por los llorados Lavelle y Le Senne. El ensayo pretende ser «una descripción fenomenológica y un esfuerzo de lucidez moral». Para Nédoncelle, una fidelidad integral es posible a condición de que se halle en función de un orden trascendente, cuya existencia es demostrada en otro volumen, *La reciprocité des consciences,* el más empeñativo de los que el autor ha escrito hasta hoy. En la fidelidad está presente la fe, que nace de la necesidad de absoluto y de universalidad. Nadie puede vivir como hombre sin tratar de unificar su ser; y nadie puede unificarlo sin un acto de fe, «es decir, sin elegir un principio que oriente y complete sus deseos más allá de su particularidad y de su incoherencia». Ser fieles a este principio significa perseverar en la *fidelidad a la fe.* La función de la fidelidad es dar cumplimiento a nuestra persona. La fidelidad transforma los ritmos de la existencia: «De un acontecimiento transeúnte, ella hace un recuerdo que permanece; de un obstáculo que bloquea nuestra acción, hace un tranpolín que nos eleva. Su función, en suma, es la de salvar en

nuestra duración el encuentro espacial y, en este sentido, la de temporalizar el espacio; y después, la de recoger nuestra historia en un valor permanente y así eternizar el tiempo».

La fidelidad que lleva a cabo la construcción de la persona, la hace lógica. Pero la lógica personal no es reducible a la exposición de ideas anónimas. No llegamos a la perfección de nosotros mismos sin la razón objetiva, ni nos realizamos en esta razón. «... La lógica personal de la fidelidad no se opone, sin embargo, a la lógica impersonal de las ideas, puesto que la exige y la incluye. Es más justo decir que la supera purificándose de ella, incluso porque el principio que la guía no es solamente la razón, sino la fe».

La fidelidad, en pocas palabras, pende de Dios, porque sólo Él es capaz de sostener la pretensión de nuestras promesas y de abrir el enrejado de nuestras personas. La fe, por lo tanto, implica una superación de la experiencia vital a la que colora la misma fidelidad. «El individuo que se encuentra a brazo partido con la naturaleza y con los hombres no puede, en la prueba inmediata del *Dasein,* percibir la totalidad de su ser. De su espíritu sólo capta lo que le es indispensable para actuar y para sufrir en su cuerpo y en otras inmensas zonas suyas que le escapan. Pero éstas no escapan a quienes las aman. Son los estados de su alma, que registran los recursos que ignora y las razones de esperar o de vivir que desconoce». Lo mismo podemos decir de la fidelidad en el sentido religioso. «Dios es el sujeto aparentemente más separado de mí porque es el más invisible para mi sensibilidad vital, pero en realidad es quien crea todo mi valor absoluto. Ausente para mis ojos de ciego, silencioso para mis oídos de carne, Él lee y proclama continuamente en mí grandezas que ignoro y que descubriré solamente por su medio. La fidelidad que le dedico es la confesión de mi propia insufi-

ciencia y de su gracia eficaz. Fidelidad, por lo tanto, no es más que otro nombre por el que designo mi libre conciencia. Mi lealtad será mi autonomía. Y la presencia que en ella edifico es absoluta». La fe fiel elige sinceramente sus objetos, aunque no sabe que los valores a los que se adhiere tienen este fondo humano y divino. Pero los valores anónimos de la fidelidad se revelan en nuestro fuero interno como los delegados de Dios y de los hombres. La fidelidad es mediadora: «Es una fe que dura y que se cambia en presencia total».

CAPÍTULO VIII

LA TEMÁTICA METAFÍSICA DE MI ESPIRITUALISMO

1. *El prejuicio gnoseologicista y el peligro del cientismo.* El prejuicio gnoseologicista ha gravitado indudablemente, desde Descartes en adelante, sobre el planteamiento y la profundización del problema metafísico. De la metafísica ha desnaturalizado el concepto y ha disminuido su interés.

El desarrollo de las ciencias, de finales del siglo XVI hasta nuestros días, ha contribuido en gran manera a engendrar la ilusión de que el conocimiento de la naturaleza es el único verdadero porque es el único «verificable», y de que el saber científico es el único que interesa al hombre. De aquí la ilusión inmanentístico-fenomenista en la doble dirección «naturalista» e «historicista», que, en definitiva, se encuentran y convergen en la base y en el vértice. Así como el sobresaliente interés «teológico», hasta el Humanismo, hizo que se definiera a la filosofía como *ancilla fidei* (cuya autonomía, sin embargo, fue casi siempre respetada), así también el prevaleciente y casi único interés «mundano» tiende a hacer de la filosofía la *ancilla scientiae,* encadenándola a ella como humilde intérprete de sus métodos y de sus resultados. Y el problema del método ha tenido su parte en la desnaturalización de la exigencia filosófica, ya porque él, nacido como exigencia científica, ha sido transferido de lleno a la filosofía, ya sea también porque ha sido planteado de

manera afilosófica y acrítica, es decir, como problema preliminar que hay que plantear y resolver antes de comenzar a filosofar; como si pudiera existir un método prefabricado con relación a la filosofía y fuera del mismo filosofar concreto. Durante siglos y en más de una ocasión, se ha pretendido nadar, como diría Hegel, antes de entrar en el agua. Evidentemente, las relaciones entre filosofía y ciencia han de enfocarse de modo muy distinto y precisamente como asunción crítica, por parte de la filosofía, del «problema de la ciencia», como juicio sobre las relaciones y sobre los ligámenes que la ciencia establece entre los fenómenos y a través de los cuales la conciencia toma posiciones sobre el mundo; como control de los mismos métodos científicos, cuya autonomía ha de ser respetada por la misma filosofía, sin pretender substituir el momento científico, legítimo e independiente dentro de sus límites. Pero la filosofía, en ningún caso, puede reducirse a la ciencia o depender de ella, porque la experiencia científica es sólo una de las muchas que la filosofía interroga, al igual que otras experiencias no menos ricas (el arte, la religión, etc.), y porque la filosofía es por sí misma una experiencia autónoma, que, aun conservándose distinta de las otras, tiende a la clarificación y al ahondamiento de todas ellas en la unidad de todas las potencias del espíritu, que se posee a sí mismo, aunque nunca de un modo completo, en las iniciativas que toma, en las contemplaciones a que se eleva, en las obras que produce. La experiencia filosófica, en cuanto tal, no puede renunciar a ser *experiencia integral y unitaria,* aunque siempre necesitada de ulteriores integraciones y unificaciones.

2. *Autonomía de la ontología.* El ser es el objeto propio de la Ontología. La indagación sobre el ser, en la que, en cuanto somos, nos hallamos empeñados complicados desde el comienzo, es previa e independiente del

problema del conocer. No se trata de buscar un elemento formal a priori, constitutivo de la objetividad del conocer o del juzgar. Esta reducción del ser a una forma o a una categoría, como se suele hacer, sobre todo de Kant en adelante, es una desnaturalización del ser y la negación de la ontología. Contra el gnoseologismo de empiristas y racionalistas, de iluministas y de Kant, se puso en guardia Rosmini, el primer pensador moderno que restituyó el problema metafísico a su autenticidad, como problema anterior al del conocer, distinto de él y su fundamento.

Es evidente que este problema no es el de «algo necesario» en el conocimiento humano, sino el del constitutivo firme del espíritu en cuanto tal (como sentir, pensar y querer). Por esto, la rosminiana intuición originaria del ser bajo la forma de la Idea ha de entenderse y asumirse primeramente en su sentido y en su alcance metafísico y luego en sentido gnoseológico. Rosmini, desde este punto de vista, es la primera declaración de guerra hecha de modo serio y consciente al gnoseologismo. Él descubrió y volvió a ofrecer la ontología como ciencia del ser, y el problema ontológico como «problema del ser-verdad primera», coincidente con el del acto del espíritu o del espíritu como acto, contra la resolución del problema del ser-verdad en el del conocer, que es resolver y disolver la metafísica en la gnoseología y en la lógica.

3. *Metafísica del hombre.* Puesto como primer problema de la ontología el ser del acto espiritual, se sigue que la metafísica es *metafísica del hombre* y no de lo real en cuanto real; por esto es además recuperación de la metafísica en sentido «espiritualista» y no «naturalista». Lo «real» no es el «ser», sino sólo una de las formas del ser; y en cuanto real o naturaleza en sí, no significa nada. La naturaleza en sí ni siquiera es problema filosófico, porque

la filosofía nace con la conciencia y es reflexión sobre la vida espiritual en su concreción existencial: encarnada y viviente en el mundo. El filosofar es interrogación del hombre sobre el hombre, no sobre *lo que* las cosas son, sino sobre *quién* soy yo, como ser que vive, piensa y quiere en un universo de cosas o de seres reales, del que ciertamente dependo, pero que a su vez depende de mí, de mí en cuanto sentimiento sensitivo, intelectivo y volitivo.

4. *Primordialidad del ser.* El ser es primordial; sólo el ser es *lo* primero. Ni siquiera es exacto decir que es «antes», en cuanto que el ser es *principio*. El ser es *presencia:* es, se pone de suyo: nada hay «antes» ni «después» del ser. Antes y después podemos imaginar la nada, es decir, la *ausencia* del ser, pero tal imaginación es posible en cuanto se hace en la presencia del ser. La nada no anonada al ser, porque ella es imaginable por el ser. El no-ser no es más que la imagen de lo «contingente», es decir, de lo que es ser, pero no es el ser pleno, de lo que es de algún modo pero hubiera podido no ser. Pero esta imagen es posible por la presencia del ser, que, no siendo en lo contingente presencia total, es presencia que incluye una ausencia. Esta ausencia que es por la presencia, la llamamos no-ser; sólo impropiamente puede llamarse nada. Todo lo que existe es «dialéctico»; es presencia y es ausencia de ser, pero la ausencia está condicionada por la presencia. Ascender o ir «más allá del ser» es anular el objeto hacia el que queremos subir y los medios, intuitivos o discursivos, que adoptamos. En este sentido, el ser es insuperable e indeducible. El ser, en efecto, no podría deducirse... más que del ser mismo; pero la deducción de sí mismo es siempre el ser, su misma presencia.

El ser no puede ser puesto en discusión, aunque haya discusión en torno a los problemas que el ser plantea. El nihilismo es imposible: quien es y siente que es, no es nada.

Decir que una cosa no es o no existe, es ya admitir la duplicidad de ser y de no-ser, de existir y de no existir. Al ser no se llega: sería a costa de partir de lo que no es, mientras que se parte del ser. Y acaso ni siquiera sea exacto hablar así, ya que estamos en el ser por el solo hecho de que somos. El ser no está fuera de la búsqueda; el ser está en el mismo problema del ser. Tampoco el ser es un dato, algo ya hecho; por el contrario, es el resorte de todo nuestro hacer y pensar. Somos en el ser y, sin embargo, buscamos incesantemente, cada uno de nosotros el suyo, nuestro propio ser. Ser y devenir no se excluyen. El ser es acto y el *acto* no es un dato, es *hacerse*. Hacerse que nunca se acaba; es el acto que es y está siempre en la búsqueda, haciéndose, de su ser pleno. No buscamos porque aún no hayamos encontrado (es más, no tenemos nada que encontrar, porque el ser no es algo olvidado o perdido), buscamos el ser en que somos, no para encontrarlo, sino más bien para cumplirlo, para realizarlo, para profundizarlo. Buscamos, porque si dejáramos de buscar ahora y siempre, se nos escaparía el ser con él, nuestro mismo ser; buscamos nuestro ser en el ser para hacernos al infinito.

Autoconciencia es toma de posesión del propio ser. No hay una toma de posesión, por más originaria y más reflexiva que sea, que pueda agotar el contenido de sí misma, es decir, de la conciencia que sabe que es y del ser en el que y por el que es conciencia del ser. La autoconciencia es un acto inexhaustivo, y por esto estímulo infinito para la actualismo, o al menos de ciertas posiciones idealistas y realistas; ción por la presencia de un contenido que hace del acto de conciencia un acto infinito, de inagotable e inagotada actualidad. Esto confiere a la palabra «ser», a la que todos los hombres le dan espontáneamente un significado, el sentido de algo simple, originario y luminoso y, al mismo tiempo, complejo, enigmático y denso. Y es que la noción del ser no es ni «obvia» ni «obscura», sino «evidente» y, como todas

las evidencias, de una claridad velada. Vemos a través del ser, pero con los ojos inmersos en el ser. Esta evidencia es de una eficacia absoluta. Dudar del ser es enmudecer, y quien es mudo es mudo: ni siquiera puede dudar.

La pregunta «¿es el ser?» es puramente retórica. La interrogación es una ficción. Sólo tiene razón de verdad la afirmativa, «el ser es», ya que el ser no puede nunca no ser. La interrogante pretende significar la «suspensión» del ser, pero es un artificio: si dejo en suspenso el ser del ser, ya no puedo formular la pregunta sobre el Ser, no cabe ninguna pregunta, no suspendo el pensamiento, lo anulo. Por esto la filosofía no es una interrogación sobre el ser del ser, sino interrogación sobre todo a partir del ser del ser. No hay pensamiento o palabra sin el ser, fuera del ser, más allá del ser. El ser es la primera evidencia de la que nacen todos los problemas y las posibles soluciones. Se trata de indagar sobre qué cabe problema, en la evidencia del ser.

5. *Idealismo y realismo.* El problema no es el de optar por el idealismo o por el realismo, ni el de afirmar el uno y negar el otro, ni, más aún, el de encontrar una conciliación que disfrace el problema sin resolverlo. El problema es muy otro: indagar sobre la posibilidad de una distinción, subsistente en el seno de la unión inescindible de ser y de pensamiento. Pero plantear así el problema es ya ponerse más allá de la antítesis de idealismo y de realismo, o al menos de ciertas posiciones idealistas y realistas; es plantear un problema que no permite antítesis ficticias, exclusiones abstractas ni mutilaciones gratuitas; es plantear el problema más allá de la oposición sujeto-objeto; es colocarse de golpe en el interior del pensamiento viviente en el ser y del ser que es vida y luz del pensamiento. Aquí ya apuntamos a una ontología dinámica, *dialéctica,* que, en cuanto afirma sin excluir y opone sin resolver un término en el otro, incluyendo al mismo tiempo que afirma y

opone, está dotada de todo el vigor propio de una dialéctica concreta.

Por consiguiente, no hay ningún primado del sujeto, que la reducción de su esencia a la pura posición dialéctica, sostenido, afirme la imposibilidad de desbordarse a sí mismo, porque el ser se actúa totalmente en el pensamiento con el que coincide: más allá del sujeto pensante está la nada. Este idealismo disuelve el ser en el devenir y no salva ni al pensamiento ni al mismo devenir; en efecto, la disolución del ser implica la del pensamiento y la del devenir, en cuanto que el pensamiento deja de ser pensamiento y el devenir se desvanece en su inexistencia y absurdo. Ilusión idealista e ilusión realista se condicionan recíprocamente. El realismo pone el primado de lo real sobre el sujeto pensante, preocupado de que, si se hiciera de otro modo, lo real perdería su solidez y ya no sería recuperable en modo alguno. El idealismo, por su parte, sostiene el primado del sujeto respecto a lo real por la preocupación opuesta. El uno está preocupado por la ilusión del otro, el realismo por la ilusión idealista de que sólo el primado del sujeto puede garantizar el principio de la subjetividad y el idealismo por la ilusión realista de que sólo el primado de lo real puede garantizar el principio de la objetividad. Las dos posiciones penden de dos presupuestos, su maternidad común, de la que son filiaciones enemigas: *a)* la identificación de lo real con el ser; *b)* la convicción de que el ser y el pensamiento se oponen. Los dos presupuestos son dos *idola theatri,* ya que el ser no es reducible a lo real, aunque es verdad que lo real es una forma del ser y el ser y el pensamiento no se oponen ni se excluyen. Si se excluyeran, lo real negaría el principio de la subjetividad, haciendo de ella una pasividad, una pura potencia receptiva o un fenómeno suyo; y el sujeto negaría lo real, haciendo de él una producción suya o una manifestación o apariencia. Pero si un término niega

al otro, se niega *ipso facto* a sí mismo, sin que se salven en una pretendida relación dialéctica de condicionamiento recíproco en el sentido de que el uno ponga al otro, ya que la reducción de su esencia a la pura posición dialéctica, los niega igualmente a ambos. Caídos estos dos presupuestos, caen las dos opuestas ilusiones, la realista que cree poder poner y oponer lo real, antes e independientemente del sujeto pensante (como si tuviera sentido lo real en sí, sin el principio de la subjetividad) y la idealista que cree poder poner el sujeto pensante, que de sí produce su opuesto, lo real, como término dialéctico que hay que superar y resolver.

6. *Pensamiento y ser.* Pensamiento y ser no están el uno frente al otro, divididos por una robusta línea, como si el pensamiento pudiera pensar fuera del ser y el ser permanecer en sí, como mudo espectáculo. El pensamiento es interior al ser, fuera del cual no hay nada; se mueve en el ser y del ser se nutre y se empapa. Sólo en la intimidad del ser el pensamiento está presente a sí mismo; por otra parte, el ser es pensado sólo en cuanto está presente en la intimidad del pensar, sin que esto signifique que todo el ser sea el ser presente e íntimo al pensamiento. No existe lo real en sí o naturaleza — universo petrificado e insignificante — sino que existe en el sentido de lo real, lo real sentido por un sujeto sentiente, ante el que se manifiesta y «aparece»: «se revela» al sujeto que lo «desvela». El espectáculo de lo real cesaría de golpe sin el «ser» interior y secreto del espectador: lo real, por sí solo, sin el sujeto sentiente e inteligente, sería la soledad de lo real, «insubsistente». Otra ilusión realista (e incluso materialista) que hay que disipar es ésta de imaginar un ente real que podría subsistir sin un principio sentiente-inteligente. Esto no quiere decir en modo alguno que lo real sea una «impresión» o una «apariencia» subjetiva; en tal caso también sería

apariencia el sujeto, que, en un mundo «irreal», no podría actuarse a sí mismo, realizar sus posibilidades, renovarse, diversificarse, profundizarse. No se puede separar el sujeto inteligente del mundo en que vive, ni oponerse a él, como si se le pudiera contemplar de lejos (fuera del mundo), ni se puede separar el mundo del sujeto sentiente-inteligente porque equivaldría a privar lo «real» del principio de su «existencia». Nada podríamos experimentar y hacer separados del mundo, y el mundo no tendría ninguna existencia sin nuestro hacer. El *hombre en el mundo:* el mundo es como la revelación de lo que el hombre experimenta y hace; el hacer y el experimentar humanos dan significado a las cosas, las desvelan, iluminan el «ser» de su «apariencia». El hombre en el mundo significa comunicación entre el hombre y lo real, actualización siempre renovada y siempre incompleta del acto espiritual, por lo que el acto se hace y, en el hacerse del acto, el universo desvela su significado y el ser revela otra de sus formas, la moral, resultante de la unión de la Idea y de lo real. La Idea, lo real y su unión son en cuanto se inscriben en el ser, siendo cada una distinta y todas ellas coincidentes en la esencia del ser, que es idéntica y entera en cada una de ellas. Es la interioridad viviente del ser en cada una de sus formas.

7. *Dialéctica de la implicación y de la copresencia.* Una dialéctica no se enuncia ni se define, en cuanto que no es antes ni fuera de los términos y del discurso filosófico, sino inmanente a él y de él indisoluble: la dialéctica, como el método en la búsqueda, se capta y vive en el mismo desarrollo del espíritu. Aquí, por lo tanto, nos limitamos a decir que consideramos errónea y estéril tanto la dialéctica de «exclusión» de los contrarios, como la de la «resolución» de los opuestos; ya que lo diverso, lo opuesto y lo contrario, en la concreción de la vida espiritual, se implican

sin resolverse o anularse el uno en el otro. Dentro de esta dialéctica consideramos los principios de identidad y de no-contradicción.

Dialéctica de la implicación de lo idéntico y de lo contrario como de lo diverso, sin excluir, anular o resolver. Ella, sin negar el «ser» de una cosa, implica el ser de su contrario o de lo diverso de ella en síntesis nuevas. Es la dialéctica propia de una filosofía de la integralidad. Es propia del ser no inmóvil, que es y permanece esencialmente ser y que, por esto, es «durar» y no «devenir»: durar del ser y en el ser; «inmutablemente» ser, pero no ser «inmóvil»; inmutabilidad que testimonia la permanencia del ser en cuanto ser y al mismo tiempo su vida y, por esto, su perenne riqueza y su infinita capacidad de enriquecimiento. «Durar» y no «devenir» del ser o ser en devenir, o ser que es devenir o todavía ser que, negándose en el no-ser, deviene y no es ya ni ser ni no-ser, según la ilusión idealista.

Por otra parte hay una ilusión realista que nos hace entender diversamente identidad y no-contradicción. El calor excluye el frío y viceversa; cuando el uno se acerca, el otro huye, dice Platón en el *Fedón*. Si la manzana es agria, no es madura; y cuando está madura, ya no está agria. Aunque una parte esté agria y la otra madura, las dos partes, en cuanto contrarias, se excluyen; aunque esté en el estado de media maduración, es decir, no estando todavía madura habiendo dejado de estar agria, este paso de un contrario al otro es todavía el platónico acercarse del uno y huir del otro. Por consiguiente, es contradictorio que una cosa sea al mismo tiempo y bajo el mismo respecto lo que es su contrario; un contrario excluye al otro y toda cosa es idéntica a sí misma (el calor al calor y el frío al frío; la manzana, hoy agria y mañana madura, es la misma manzana, es siempre manzana). Este modo de entender lo contrario y lo idéntico es propio de un concepto de lo

real como «cosa», objeto dado, «material». Lo real así concebido es «cantidad». En efecto, si el principio de identidad es entendido en el sentido de que todo ente real (cosa), aun cambiando, queda idéntico a sí mismo, se sigue que el cambio y el devenir son puramente «cuantitativos», es decir, se refieren a los accidentes: hay una esencia, idéntica en todos los individuos de la misma especie; el cambio sólo atañe a las variaciones numéricas, es decir, a las múltiples individuaciones de la esencia siempre idéntica a sí misma; accidentalidad es que, mientras son lo que son, y no se transforman en otras, son también idénticas a sí mismas. También la especie humana es concebida del mismo modo: hay una esencia del hombre (animal racional) idéntica en todos los hombres, la cual, individuándose (y la individuación viene dada por la «cantidad de materia»), da lugar a la multiplicidad de los individuos humanos, distintos como individuos, idénticos como esencia. Así se llega a negar que la persona sea un principio o una esencia, que todo hombre es una esencia singular y personal, que es, en efecto, cosa muy distinta a decir que una única e idéntica esencia se viste de accidentes temporales, de una cierta cantidad de materia, principio de individuación. Concepción ésta naturalista, propia del plano «científico» y no filosófico, es decir, propia de aquel plano que concibe lo real como *cosa,* y al hombre mismo como cosa; y para las cosas, vistas sobre este plano, no hay más que cambios cuantitativos.

Es la contradicción la que, inserta en el mismo seno de la identidad y con el que forma síntesis — aun permaneciendo la identidad idéntica a sí misma y lo contrario contrario y por esto idéntico también él a sí mismo —, hace posible que nos elevemos del plano cuantitativo del «hecho-cosa» al *cualitativo* de lo «real-existencia» o de lo «real-acto». Ante todo hay una dialéctica de implicación y de copresencia de esencia-accidente. Los accidentes «no son»

sin la esencia y la esencia «no existe» sin los accidentes. La esencia no es abstractamente «universal», lo es concretamente, es decir, es *esta* esencia que se existencia a través de estos accidentes. Como «esta» esencia, ya no es la esencia del hombre (o de otro ente) en universal, sino que es la esencia universal (aquélla por la que decimos que todos los hombres son hombres) de *este individuo singular* y, por esto, esencia singular; la cual no permanece por su cuenta y riesgo idéntica a sí misma, como si los accidentes no le interesaran, sino que forma una identidad con ellos (y ellos con la esencia), ya que no son accidentes cualesquiera, sino *estos* accidentes «esenciados» por esta esencia, así como *esta* esencia es «existenciada» por estos accidentes. Por consiguiente, la esencia es idéntica a sí misma (todo ser lo es, en efecto, a sí mismo), pero no es fuera o más allá del devenir de los accidentes, que no son fuera o más allá de la identidad de la esencia. Su unidad no anula la distinción: son copresentes y se hallan implicados en la unidad singular que es todo ente. Ahora bien, es evidente que estos accidentes, esenciados por *esta* esencia, a la que determinan y expresan, son esenciales a la misma esencia e insubstituibles: hubieran podido no ser, pero, una vez que han sido, son esenciales a la esencia, que es *esta* esencia existenciada *así* y no de otro modo. La esencia no es reducible o resoluble en sus accidentes ni los accidentes son reducibles a la esencia, pero precisamente por esta recíproca irreductibilidad, por la que la esencia *es* la esencia y *no es* los accidentes, que *son* los accidentes y *no son* la esencia (identidad y oposición), forman una unidad concreta indisoluble; aquella unidad cuyo «ser» permanece en el «devenir», ser que no deviene sino que está presente e implicado en el devenir y cuyo devenir deviene en el ser, lo determina, lo expresa. La esencia se hace, no en el sentido de que «se hace» algo distinto de sí negándose como esencia, sino en el de que se desarrolla o se enri-

quece a través del devenir; los accidentes *son,* no en el sentido de que se anulan en la esencia o se hipostatizan, sino en el de que, como accidentes que traducen la esencia, se esencializan. Todo ente es su integralidad; cada uno de sus actos forma parte de su ser y le es esencial.

Este plano ya no es el de lo real-cosa. Desde este punto de vista, la «contingencia» y la «particularidad» del accidente y la «necesidad» y la «universalidad» de la esencia, cada uno idéntico a sí mismo, se oponen como dos contrarios, pero no se niegan ni se excluyen; y precisamente en cuanto que la identidad no excluye la contrariedad y viceversa, el cambio o la superación de un estado o de una situación ya no es cuantitativo, sino cualitativo, es manifestación de valores y requiere un juicio de valor y no ya de hecho. Desde el plano de lo real-cosa, el rojo de una rosa es un accidente de la esencia de la rosa, que es idéntica en todas las rosas; un accidente que hubiera podido no ser o ser diverso (blanco) sin que esto alterase lo más mínimo la esencia de la rosa; hubiera podido ser este tipo de rojo o cualquier otro, más intenso o menos intenso; puede ser el rojo de esta rosa y de innumerables otras, un rojo que individualiza de varias maneras la esencia y que la multiplica en un número indeterminado de rosas. Plano puramente cuantitativo, descriptivo, naturalista: inmutabilidad de la esencia por un lado, esencialidad de los accidentes por otro. Desde el plano de la realidad-existencia, *el* rojo de *aquella* rosa es esencial a la rosa, inseparable de su esencia, que es, desde luego, la esencia por la que todas las rosas son rosas, pero que es la esencia existencializada de aquella rosa. El pintor o el poeta que la *sienten* (y aquella rosa «existe» para quien la siente, pues de otro modo es una «cosa» sin significación y muda), la sienten como aquella rosa con aquel rojo y para ellos es esencial tanto la rosa (esencia) como el rojo (accidente); para ellos existe esta unidad de esencia-accidente, es decir, una

esencia «singular» y una singularidad «esencial» y cuanto más es *sentida* la rosa como esta implicación de dos identidades-contrarias, tanto más su universalidad es singular y su singularidad universal. Este *sentimiento* de lo real, que por sí solo es «materia» poética o filosófica, moral o religiosa, al hacerse poesía o arte, filosofía o moral, se expresa en una «obra», que es singularísima e insubstituible y por esto mismo valor universal. Aquel sentimiento es la rosa en su integralidad indisoluble, en la unidad de su esencia y de sus accidentes.

Ampliando nuestro discurso diremos que el ser es el contrario del no-ser y que cada uno es idéntico a sí mismo; pero los dos idénticos — contrarios son co-presentes y forman en el ser finito una unidad, aun permaneciendo el uno como ser y el otro como no-ser. El no-ser no es fuera del ser, sino que es su límite esencial; igualmente, el ser no es fuera del no-ser, que le es inmanente y de él hace una tensión hacia la plenitud de sí mismo. *Mi no-ser* está dentro de mí, dentro de mi ser, sin el cual no sería; ni sería *mi* ser sin su límite o no-ser. No existe el ser que excluye el no-ser o el *ser* que se niega en el no-ser y, negándose, deviene. El devenir es dado por la permanencia en su identidad de los dos contrarios, pero no como permanencia estática, sino más bien como su unidad dinámica: por ser el no-ser el límite esencial de mi ser, ya se halla constituido el ser por su esencia como ser en movimiento, en tensión hacia la actuación de su ser pleno. El devenir es ya inmanente a la síntesis ontológica ser-no ser, es decir, ser-límite del ser; el ser que se capta como su límite esencial, deviene, no en el sentido de que se anule en el devenir para volver a ponerse y tornar a anularse, sino en el de que, en la copresencia con su contrario, permaneciendo ser, está tenso hacia la plenitud de sí mismo, en el sentido de que tiene el *orgullo ontológico* de estar siempre insatisfecho. El devenir ya está en la misma copre-

sencia e implicación de la presencia (ser) y de la ausencia (no-ser), «presente» cada una como presencia y como ausencia (presencia de la presencia-ser en la ausencia y presencia de la ausencia-no ser en la presencia), por lo que la presencia tiende a llenar de sí misma la ausencia, estar presente aun en la ausencia, a fin de que nada falte al cumplimiento de sí misma. Sólo la unidad de los dos contrarios en su identidad despliega el movimiento integral del ser y su dialecticidad concreta de implicación y no de abstracta exclusión o de no menos abstracta negación.

8. *El acto primero ontológico.* El acto más rudimentario de la conciencia y la conciencia originaria son conciencia de la presencia de un objeto infinito, siempre son toma de posesión de un contenido inagotable. Todo acto de conciencia, el más completo y comprensivo, es a la vez conciencia de un objeto interior que rebasa el acto, lo impulsa hacia una actualidad ulterior, lo estimula hacia una posesión más plena. Esta evidencia primitiva y constante, clara y obscura, inmediata o refleja, es una conciencia universal, como presencia de un objeto sin el cual el hombre no sería sentimiento, pensamiento y voluntad, y nada podría percibir ni hacer; sin el cual su existencia y la de las otras cosas sería inconcebible y absurda. Este hontanar del sentir, del pensar, del conocer, del querer y del obrar, que es la esencia del ente espiritual, por la que el espíritu es espíritu, es el *ser*. Es el ser en la forma en que puede estar presente a la mente, es decir, como *Idea,* intuición primitiva, originaria y, como veremos, ontológica. Seguiríamos siendo víctimas, por un lado, de la ilusión idealista, si condenásemos el ser ideal como forma de la mente, puesta y creada por ella, en cuanto que atribuiríamos al «sujeto» lo que es del objeto o de la Idea; y, por otro, de la ilusión realista, si creyéramos, partiendo de los datos comunes, proporcionados por la experiencia sensible y procediendo

por abstracción, podernos formar la noción universalísima del ser, como si la percepción de los sensibles y el mismo proceso abstractivo no presupusieran ya el ser como idea, sin el que no hay percepción alguna y se anulan los mismos medios del procedimiento cognoscitivo; y como si del orden empírico se pudiera ascender al inteligible. El ser como idea esconde en sus profundidades, que son las profundidades del espíritu al que está presente, un dinamismo interno, que hace de él la matriz de toda actividad y de toda realidad, que él sobrepasa en sus aspectos parciales y en su totalidad. El ser es la llave universal; la primera vuelta es la idea, la que abre la posibilidad de las otras vueltas. Es la única llave universal que no es una ganzúa. El problema del acto primero originario, por el que todo otro acto es acto, el problema que es anterior al del conocer y a todos los demás, es el problema de la metafísica; y dado que es el problema del ser como acto objetivo constitutivo del ente espiritual en cuanto tal, es el problema de la ontología. Así entendido, el ser como idea, es decir, en cuanto objeto de la mente, aun no es considerado como elemento o forma *a priori* del conocer: es válido por sí mismo, como constitutivo ontológico. Ya inicialmente plantea su *instancia crítica* de rebasar la experiencia en virtud de su intrínseca esencia. No hallándose ligado a la experiencia, como el *a priori* del conocer y la trascendentalidad, es él el que pone límites a la experiencia, y esto críticamente, en cuanto que él, válido por sí mismo, no puede ser adecuado por el conocimiento experimental, ni aun considerado en su totalidad. Con su mismo ponerse, pone la instancia metafísica, la posibilidad de la metafísica; y la pone «críticamente», haciendo caer la «criticidad» del Criticismo, cuyas conclusiones negativas respecto a la metafísica, simplemente dan testimonio de su falta de crítica respecto al problema de la metafísica misma. En efecto, el problema crítico de la metafísica, desde este punto de vista nuestro (columbrado

por primera vez por Rosmini), no es el de no poder prescindir del límite de la experiencia, sino el de no poder prescindir, intrínsecamente, de rebasar el límite de la experiencia. Pero esto es posible en cuanto que hay un mínimo originario que se constituye con autónoma validez, sin necesidad de dar forma a un contenido de experiencia. Este *primum* ontológico es *la esencia del ser.*

En esta expresión «esencia del ser», la esencia es la quididad por la que el sujeto ser es; y la esencia del ser es el mismo ser. Aquí el ser es *sujeto* y *acto;* pero el sujeto es él mismo acto y el acto es él mismo sujeto. También la esencia, por la que el sujeto ser es, es el ser. Por consiguiente, el sujeto «ser», el acto de este sujeto y su esencia son siempre el mismo ser bajo tres formas diversas, con las que el ser se identifica. La esencia del ser es idéntica en cada una de estas tres formas, que, sin embargo, son distintas. Si el sujeto es acto, el acto es el sujeto y si la esencia por la que el sujeto ser es, es siempre el ser, de ello se sigue que el ser es acto y el acto ser. Pero la esencia del ser, en cuanto tal, en su mismo ser, es *en relación* con una mente; luego no habría esencia del ser si no hubiera una mente que la intuyera. La esencia del ser, por sí misma, es *presencia* ante una mente. Además, si la esencia del ser, en cuanto tal, es en relación a una mente, ella es *dialécticamente:* la esencia del ser no sería sin la mente y la mente no sería mente sin la presencia del ser. Entre la mente que intuye y la esencia del ser intuida hay una relación originaria de *tensión* o de dialectividad. El ser que es acto, como acto, es dialéctico, es decir, en relación a la mente, de la que es objeto interior; y es dialéctica la mente que es mente sólo en relación a la esencia del ser. Esta última no es la forma ideal ni la idea del ser, pero se identifica con el ser como *Idea,* es decir, como objeto primero de la mente, por ella conocido por *naturaleza* y por ella intuido originariamente por el solo hecho de que es mente.

La forma ideal del ser es esta intuición originaria, esta objetividad primitiva (ontológica), considerada respecto al conocer, es decir, como forma del conocimiento de lo real. En otros términos, la esencia del ser es el ser-idea como objeto primero de la mente, con la que constituye una unidad originaria, que es la mente-acto; la misma idea es forma ideal cuando es forma de un contenido de experiencia externa; y es forma objetiva no ya en el sentido kantiano de objetividad (no es forma «trascendental») habida cuenta de que, como objeto primitivo en relación a la mente, es la objetividad primera, válida independientemente de cualquier contenido de experiencia sensible. Y esto: *a)* porque es intrínsecamente determinada por un sentimiento interior, con el que constituye la que llamamos síntesis primitiva ontológica; *b)* y porque la esencia del ser, en cuanto tal, contiene las tres formas (por consiguiente, también lo real), que no serían sin ella, hasta el punto de que se aplica a todo el ser, a toda forma de ser y a todo ser. El ser como idea aun no lo llamamos ni siquiera verdad primera, como tampoco luz de la mente; él es la esencia del ser intuible en la idea. Preferimos llamarlo, con Rosmini, *verdad ontológica absoluta por sí misma,* en el sentido de que es intuición del ser (por tanto, verdad ontológica), que por ser intuido no tiene necesidad de ningún término externo al acto mismo con el que es intuido (y por esto es absoluta por sí misma). Por lo tanto, una cosa es la Idea, otra son los *conceptos,* a los que les es esencial una limitación, pues, en efecto, son conceptos de entes finitos o de cosas reales. La verdad ontológica de los entes reales es relativa a los conceptos correspondientes; por esto, todas las verdades ontológicas de los conceptos son *relativas* y ninguna es absoluta; relativas (y participadas) a la verdad ontológica absoluta o a la esencia del ser. Y no se diga que también la esencia del ser es relativa, en el sentido de que, como esencia, es en relación a una mente que la

intuye. El ser en relación es diverso del ser relativo; el que la esencia del ser sea en relación a la mente no la hace relativa a la misma mente. Como objeto de la mente y como verdad ontológica absoluta es ella la que hace relativa a la mente. La esencia del ser no sería sin una mente, pero sería sin la mente creada, ya que sería objeto de la Mente increada. Pero ni siquiera la mente es en rigor relativa a la Idea: se trata de una «relación», mente-Idea o Idea-mente, y no de «relatividad» de la Idea respecto a la mente o viceversa.

c) Pero la mente es mente de un sujeto infinito cuyo concepto tiene una verdad ontológica relativa como el de todo otro ente finito. Por consiguiente, el sujeto o ente espiritual, como existente, es finito, pero es un existente finito que intuye la verdad ontológica absoluta, el ser como idea. Evidentemente, así las cosas, él no puede ver cumplida en lo real la infinitud del ser que se halla presente en su mente, y esto porque en la hipótesis de haber conocido todo lo real, este conocimiento no guardaría adecuación con la Idea, y porque él, existente finito, no puede actualizar en su plenitud el acto primero ontológico que lo constituye como ente espiritual y que está presente en todo acto de su espíritu. Por otra parte, hacer que su existencia llegue a formar adecuación con la Idea es su *vocación esencial,* que, por lo tanto, viene a ser vocación al Ser absoluto. No se trata de una exigencia subjetiva o psicológica, sino de una exigencia ontológica o metafísica, en cuanto que es constitutiva de toda su actividad espiritual, en cada una de sus formas y en cada uno de sus actos. Por consiguiente, el sujeto espiritual como autoconcepto, es una verdad ontológica relativa; pero el autoconcepto es posible (como todo otro concepto) en cuanto el espíritu intuye la Idea o verdad ontológica absoluta, objeto interno de su mente; por consiguiente, en su verdad ontológica relativa *está inmanente* la Idea que, en cuanto

no es agotada por el autoconcepto, *está inmanente trascendiendo* la verdad ontológica relativa. El existente espiritual es dialéctico, es esta tensión de su existencia hacia su esencia, que es el acto primero ontológico inactual en su plenitud. Por consiguiente, a diferencia de cualquier otro ente finito (que puede cumplir en la realidad y según su orden su verdad ontológica relativa, porque no está constituido por la Idea, y su esencia es finita y, por consiguiente, realizable), el existente espiritual no puede actuar, en el orden de lo real y de su existencia, toda su verdad ontológica. Esta presencia implica la presencia de una ausencia.

El ser como idea está presente, como su objeto constitutivo, al espíritu que de él tiene la intuición fundamental; a este primer acto ontológico le damos el nombre de «*interioridad objetiva*» (81). No es posibilidad de sentir, pensar o querer, ni es sentir, pensar y querer *en* acto, sino que es «sentir-acto», «pensar-acto» y «querer-acto», condición de todo ulterior sentir, de todo conocimiento y de toda volición. Aquí aún no no se cuestiona ni el conocimiento sensitivo, ni el intelectivo y ni siquiera la conciencia de sí o autoconciencia, que es acto reflejo. La interioridad objetiva es el sentir puro, el pensar puro, el querer puro, es el espíritu-acto, en la unidad de todas sus actividades; es el *acto puro* y, hasta diría, *purísimo*. Diciendo sentir puro, hemos dicho *existencia,* que es *sentimiento.* Por consiguiente, la interioridad objetiva es interioridad de un sujeto o de un existente, que como sentir puro es *sentimiento fundamental,* que no es sensación particular (ésta o aquélla, de esto o de aquello), ni es sentir mi cuerpo y mi espíritu como algo externo; es el sentir originario, el mismo acto de existir. Pero diciendo que la existencia es sentimiento, como el existente espiritual

81. Véase nuestro volumen *La interioridad objetiva,* Editorial Luis Miracle, S. A.

no es sólo sentir corpóreo, se dice que el existente es unidad de sentir corpóreo, intelectivo y volitivo, es decir, que es sentimiento fundamental corpóreo, sentimiento fundamental intelectivo y sentimiento fundamental volitivo; y como en el sentimiento fundamental corpóreo el sujeto no siente su cuerpo como externo a él, sino que siente su cuerpo que es suyo (el sentimiento interior de *su* cuerpo), así en el sentimiento fundamental intelectivo y en el volitivo no siente el intelecto y la voluntad como posibilidad cognoscitiva y volitiva, es decir, en relación a algo externo, sino que los siente como su misma interioridad subjetiva, como su intelecto y voluntad, sin referencia a otro. El sentir fundamental es *principio de la subjetividad pura,* la intuición fundamental del ser es el *principio de la objetividad* pura: su unidad concreta o síntesis ontológica primitiva es el acto primero ontológico. El existente hombre es esta síntesis ontológica primitiva de sentir, pensar y querer; toda sensación particular, conocimiento racional y volición son especificaciones ulteriores de este acto primero, del principio unitario de la subjetividad y de la objetividad, que, aun siendo distintas, son indisolubles como constitutivas del existente humano. Este acto ontológico primero podemos llamarlo también *inicial* respecto a las determinaciones ulteriores que lo especifican y lo actúan parcialmente: es como el «silencio» originario, grávido de palabra, de todas las palabras, sin que ninguna, en el orden de la naturaleza, pueda agotar su infinita preñez, significarlo en su integridad.

9. *Dialéctica de ser y acto.* El ser que la inteligencia intuye, es la esencia del ser. En cuanto tal, él, por su naturaleza, es *objetivo,* es la objetividad; por esto es el *objeto esencial* de la inteligencia o, mejor dicho, del sujeto humano en todas las formas de su actividad. El ser, objeto esencial de la inteligencia, es la *inteligibilidad.* Y también

la inteligibilidad de las cosas, no en cuanto son estas o aquellas cosas, sino en cuanto son. Por tanto, es contemporáneamente (y, en este sentido, se le puede llamar) «forma» originaria de la inteligencia y forma universal de lo real, no, repitámoslo, forma de este o de aquel ente real, sino de lo real en cuanto es; por consiguiente, es «forma de la forma real». Como tal, la Idea es el *primer acto* del que depende lo real y sin el cual nada sería. Por otra parte, el sujeto es inteligente por la presencia del ser, su objeto interior; y no en el sentido de que el ser objetivo sea la causa y la inteligencia el efecto, sino más bien en el de que, sin la presencia del ser, la inteligencia dejaría de serlo; existiría todavía un sujeto, acaso con trazas humanas, pero no sería inteligente. Por esto hemos dicho que la Idea es el constitutivo ontológico de la inteligencia, el objeto por el que el sujeto humano es inteligente. Por otra parte, sin embargo, esta presencialidad es un concepto constitutivo de la esencia del ser. Y entonces, por una parte, la inteligencia no es sin el ser intuido y cesaría si cesara la intuición; y, por otra, el ser como idea no sería si no estuviera presente ante la inteligencia, que, por otra parte, no es en modo alguno la causa de la idea. Pero «ser presente» a la inteligencia significa intuición de la idea y la intuición es el acto del sujeto que intuye. Sin embargo, como a la idea le es esencial la presencialidad a la inteligencia, es decir, le es esencial el *acto* que la intuye, se sigue que hay una dialecticidad interior al acto primero ontológico. Y es ésta: el ser es acto por esencia, pero, en cuanto idea, es acto que no puede no estar presente a la inteligencia; tal presencialidad es esencial al ser; por consiguiente, al ser le es esencial el acto con el que la inteligencia lo intuye. Ciertamente, el acto del sujeto que intuye el ser es distinto del ser intuido, que es objeto por sí mismo y no en el acto que es intuido, pero es acto esencial al objeto; y, por otra parte, sin la Idea cesaría la inteligencia y todos sus actos.

El acto primero ontológico o la intuición originaria del ser es, por consiguiente, un acto unitario constituido por la esencia del ser y por el sujeto que intuye, en el que los dos términos, el ser, como acto primero de todo lo real (y, por consiguiente, también del sujeto que intuye) y como acto por esencia, es acto de aquel acto que lo intuye, que es a la vez el que lo constituye y su constituido: como aquel que es acto por la esencia del ser, pero de la que, al mismo tiempo, es acto necesario, y como aquel cuya presencialidad está constituida por la misma esencia del ser. El primer acto de la inteligencia, constitutivo de la misma inteligencia, se inscribe en el ser como Idea, es decir, en el ser en toda su extensión infinita. Ahora bien, precisamente este primer acto constituye al sujeto inteligente, como inteligente; por consiguiente, el sujeto, constitucional e intrínsecamente, se halla constituido en el ser intuido en su infinitud; el acto primero, raíz y fundamento de todo acto ulterior, es la intuición de lo infinito como idea, no de este o de aquel ente real, sino del infinito de la Idea. La diferencia en más del espíritu con relación a la naturaleza, no es una exigencia, sino que es originaria, esencial, hasta el punto de que el espíritu dejaría de ser espíritu sin la intuición fundamental de la Idea. Por otra parte, la Idea permanece distinta del acto primero de intuición, que sigue siendo el acto de un sujeto finito inteligente: ni la idea se resuelve en el sujeto (dejaría de ser objeto), ni el sujeto en la idea (dejaría de ser sujeto, ente real existente). No se trata de resolución ni de exclusión, sino de implicación; y la implicación de dos o más términos no significa en modo alguno «resolución» del uno en el otro. Por lo tanto, el acto primero intuitivo implica la presencia de la Idea, sin que la Idea se resuelva en el acto; y la Idea, como objeto de una mente, implica la presencia del acto que la intuye, sin que el acto sujeto se resuelva en ella.

Pero esta dialéctica implica otra: la Idea implicada

como presencia en el acto primero de la intuición (presencialidad que es carácter esencial de la Idea) no se resuelve en el acto que la intuye y, por esto, rebasa este acto, lo trasciende, como rebasa todos los actos ulteriores, comprendido el de la autoconciencia. Por consiguiente, la intuición originaria del ser es el acto primero del espíritu que tiene en sí mismo una presencia, la presencia de la Idea o del objeto que lo trasciende y que trasciende todo acto. Esto hace que el acto primero, actual en todo acto del espíritu, tenga una actualidad inagotable, en cuanto que no hay un acto del sujeto que pueda actuar la infinitud de la Idea.

Y entonces: el ser es acto por esencia y es el acto primero de lo real y, por consiguiente, también del sujeto inteligente; pero el ser como idea no puede ser sin una mente de la que sea idea; por tanto, a la esencia del ser le es intrínsecamente necesario el carácter de la *presencialidad;* esta *intrínseca necesidad* suya *de presencia* hace que sea objeto de un sujeto y hace que el sujeto sea inteligente; el acto primero del sujeto inteligente es la intuición del ser, y tal intuición primera es precisamente la que lo constituye como inteligente; por consiguiente, la inteligencia *es acto por esencia,* es metafísicamente el acto constituido por la presencia de la Idea y el acto que constituye en la Idea el carácter esencial a ella de la presencialidad. En este sentido, es el acto que intuye el *acto primero* de todo lo real, que es la esencia del ser. Pero, por otra parte, el acto de intuición del sujeto es distinto del ser, objeto. Tal distinción, querida por la implicación, que excluye la resolución y la exclusión de los términos, engendra, en la misma dialéctica de la implicación, una «radical» *dialéctica de la tensión* entre el ser como objeto o lo infinito de la Idea, y el acto subjetivo que lo intuye y que se halla constituido por él. Sin embargo, siempre queda abierta, sin poderse resolver jamás, una dialéctica acto-ser, dialéc-

tica del acto subjetivo de la intuición, que tiende a actuar en un acto propio, comprensivo de la infinita extensión del ser, la Idea objeto de su intuición y constitutiva del acto mismo de la inteligencia, y de la esencia del ser, acto primero de todo lo real, que, por su infinitud, escapa a la captura del acto espiritual y lo trasciende infinitamente, aun hallándose inherente en cada uno de sus actos, que son parciales actuaciones de la Idea. El acto primero, que es la esencia del ser, nunca es la actualidad del acto del sujeto inteligente, de ninguno en particular ni de todos en general y, por esto, el sujeto tiene siempre una actualidad ulterior a cualquier forma o grado de su actualidad. Por consiguiente, el espíritu que es acto por esencia y la actividad espiritual se inscriben en el ser o, mejor dicho, en el acto primero que es el ser, acto también por esencia, pero que, como tal, es lo infinito del «ser» que nunca puede ser la actualidad de un «acto», sea el que fuere, del mismo espíritu.

La tensión del sujeto al objeto también empeña a este último. La Idea, objeto dado a la mente creada, no puede ser por sí; constituye a la mente creada como mente y hace que sea mente, pero ella es por la Mente creadora de la existencia y de la Idea que la hace inteligente, sin que el existente inteligente pueda ser, como ser, el cumplimiento de la Idea infinita, cuyo ser propio es el Ser infinito creador. Por consiguiente, la Idea, luz de la mente creada, mira a la Luz creadora. Por su esencia, la esencia del ser *tiende* al Ser y no a lo real creado o al mundo. Es la razón humana la que la *dirige* hacia las cosas o entes reales, porque el hombre vive en el mundo y es creado para vivir en el mundo. Sin embargo, la exigencia intrínseca de la esencia del ser es la de cumplirse, y como tal cumplimiento no se lo puede dar lo real creado, ni el existente humano, su esencial exigencia de cumplimiento sólo puede ser satisfecha por el Ser o por el Existente absoluto. Por otra parte,

la Idea es Idea de una mente y el ser como Idea ha sido creado para que hubiera criaturas inteligentes, pues de otro modo todo lo real hubiera quedado sin significación; por consiguiente, la Idea y el sujeto inteligente están ontológicamente unidos por el acto de la creación. Por lo tanto, la exigencia de cumplimiento de la esencia del ser es también exigencia del existente inteligente, del que es Idea. La doble tensión dialéctica de la Idea hacia el Ser y del existente hacia la Idea, como tensión de adecuación de la finitud del existente a la infinitud de la Idea, su objeto interior, hace que la Idea, radicada en la mente, sea como el intermediario entre la criatura y el Creador; hace que el hombre, no obstante vivir *en el* mundo, no sea *para* el mundo: el conocimiento de lo real se transforma de final en instrumental; el fin del sujeto inteligente, a través de lo real conocido por la idea, luz de la razón, no es el mismo ente real, sino el Ser; es decir, la exigencia de cumplimiento, intrínseca a la esencia del ser, es también exigencia intrínseca (aquí se habla de exigencia ontológica, intrínseca a la esencia misma del ser y del espíritu al que está presente, como constitutivo) del sujeto espiritual. Así, por una parte, el existente creado dirige la Idea hacia lo real, porque él ha sido creado para vivir y desarrollarse en el mundo, que es y existe para él y para sus fines; y, por otra, la Idea, cuya exigencia esencial de cumplimiento se satisface en el Ser, dirige al existente creado desde el mundo hacia el Ser y hace que la exigencia de la esencia del ser, objeto del existente espiritual, sea también exigencia del mismo existente, su aspiración suprema y su fin esencial. La dialéctica de la implicación y de la copresencia desata todos los nudos ontológicos entre ser ideal, ser existencial y ser real y los intercurrentes entre todas estas (y otras) formas creadas del ser y el Ser creador, principio de todo ser y de toda forma del ser.

10. *El «acto» del ser como «hacerse» del ser. El «hecho» de lo «real» como «acto» del «existir».* El acto que posee la plena razón de acto es el acto primero; dicho acto es el del ser, sin el que no habría ningún acto ulterior, que participa del acto primero. Por consiguiente, nada se puede concebir sino como acto de ser. Acto puro es la esencia del ser, a la que los actos ulteriores añaden las determinaciones, por lo que también puede llamarse *acto común,* en cuanto que nada se siente, se concibe ni se quiere sin el acto primero del ser. Pero, como sabemos, el acto primero le es esencial ser intuido por una mente; por consiguiente, también cuando la mente, como sucede en la intuición originaria, considera el acto primero en sí mismo (la pura esencia del ser sin ninguna determinación), dado que al acto de la intuición le está presente el acto primero del ser que con su presencia hace que la mente sea mente, también en la intuición originaria, decíamos, la mente intuye el acto primero del ser *en el ente,* es decir, como acto primero presente a una mente, o sea, a un *sujeto* inteligente. Por consiguiente, la intuición del acto primero en sí mismo es, desde luego, intuición de la esencia del ser privada de determinaciones (y, por tanto, no referida aún a los *entes*), pero es ya, por la atadura ontológica que une el sujeto intuyente y el ser intuido, *acto primero de la esencia del ser en el ente* que intuye, es decir, en el *mismo* sujeto; o, si se quiere, *acto primero objetivo,* constitutivo del sujeto espiritual, *en la interioridad del sujeto.* Su objetividad inviolable no excluye, por la presencialidad esencial a una mente, que el acto primero del ser sea simultáneamente acto primero en el ente, es decir, sujeto. Ahora bien, el sujeto es lo que primero hay en un ente, es principio de su unidad, es acto primero propio del ente, aquél por el que es este ente y no otro, este ente distinto de todos los otros, siendo distintos los sujetos. Ciertamente, el acto primero propio de todo sujeto no es el acto primero del ser,

que es el acto primero en sí mismo, universal y común a todos los sujetos o, mejor dicho, el que funda el acto primero de todo sujeto, pero también es verdad que el acto primero del ser no puede dejar de estar presente a un sujeto inteligente, es decir, al acto primero propio de cada ente espiritual, a un sujeto. Aquí vuelve a presentarse, confirmada, la unidad indisoluble, la implicación ontológica del principio de la subjetividad y del de la objetividad, que forman como la síntesis originaria, que es la interioridad objetiva. Pero el sujeto no es el ser, sino más bien una determinación suya; el sujeto es lo «real». Sin embargo, nosotros no lo llamamos «real», reservando este nombre a «lo que no siente que existe y no existe para sí mismo»; nosotros llamamos al sujeto «existente». Por esto, la síntesis ontológica primitiva resulta que es síntesis del ser como idea o acto primero del ser (constitutivo de la mente y de su objetividad) y de la «existencialidad» de los sujetos singulares que, en el acto de la intuición del acto primero del ser, se unen a la esencia misma del ser y hacen, desde luego, que ella, aun siendo potencia infinita de ser, sea al mismo tiempo el acto primero en el acto o el acto primero propio de cada existente. En la existencia concreta, el acto no puede estar sin el sujeto y la esencia en que termina; pero el sujeto y la esencia, a su vez, desaparecerían sin el acto.

El acto no es su actualidad, ni se agota en ella; no hay actualidad que no sea del acto, pero no hay actualidad que sea toda la actualidad del acto, ya que él siempre está unido a un sujeto, que es un ente *activo*. La «actualidad» del acto es distinta de la «actividad» del sujeto. Ésta no existiría sin el acto, que le es lógicamente anterior; es el acto el que la informa y hace que ella sea la actividad de un sujeto que actualiza el acto, es decir, que determina su potencia de ser. La actividad implica su contrario, la *pasividad*, que es propia, también ella, de un sujeto sin el

que no sería. El Acto absoluto es «actual» y no «activo» en cuanto que en Él se identifican acto y actualidad; el sujeto es acto, pero, como sujeto, no es toda la actualidad del acto objeto de su intuición, y por esto la actualidad exige la actividad, es decir, el movimiento de actualización del acto, que, sin embargo, nunca es totalmente actual; por consiguiente, no hay actividad del sujeto que no implique la pasividad. Anterior a la actividad de los entes finitos, que no son el ser, sino sus determinaciones existenciales (o reales), que existen por su unión con el ser, existe el acto primero del ser y el acto propio de cada uno de ellos. Pero, en la concreción existencial, la actividad y la actualidad y el acto primero de todo sujeto, forman aquella unidad dialéctica que es todo individuo existente.

Reservamos el término acto solamente para el ser y para los sujetos espirituales; podemos aplicarlo al Sujeto infinito, que es el Ser absoluto, y a los sujetos finitos; o también al *Existente* y a los *existentes,* quedando asentado que los existentes no son el ser, sino un término del ser, que existe por el ser del que es término. Por consiguiente, el ser es el acto de manera distinta de como lo es el existente, aun cuando cada existente tenga también, lo mismo que el ser, su acto propio, cuyo antecedente común es el acto primero del ser. Por esto el término acto se extiende al Existente, que es acto de sí mismo (acto y existencia en el Ser se identifican con la esencia del Ser), y a sus términos, los existentes, en cuanto existen y de cualquier modo que existan, cada uno con su acto propio (subjetividad), que tiene su fundamento en el acto primero del ser (objetividad) y cuya existencia (a cada existente singularmente) le es dada por el Ser, que existe por su propia virtud. A los entes que no son sujetos espirituales, les damos el nombre de *entes reales,* existentes no para sí mismos, sino para quien los siente, es decir, existentes para los existentes, para cada existente, que, en cuanto tal, es

sentimiento sentiente-intelectivo. Lo real no es propiamente acto, sino *hecho, cosa,* hecho o cosa en movimiento y dotado de «actividad» y no de «actualidad». La cosa o el hecho adquiere existencia para quien lo siente y, siendo así que al sentirlo lo hace existir, lo actualiza y hace que la actividad sea también actualidad, que a fin de cuentas es la actualidad del acto del existente. Pero tal vez no sea exacto decir que lo real «adquiere» la existencia, ya que lo real o los hechos (las cosas) son para quien las siente; si no fueran sentidos, dejarían de existir. Por consiguiente, no puede existir un hecho o ente real sino como *sentido*: poner lo real es poner algo *sentido;* por consiguiente, por el hecho de que las cosas existen como reales, existen como sentidas, es decir, existen en relación a quien las siente, al existente sentiente-intelectivo. Ahora bien, nos urge precisar mejor el concepto de acto.

Según un concepto empírico y naturalista, el acto, que aún no está formado y se está formando, todavía no es acto; mientras se va formando a través de un «cambio» continuo, aún no ha sido totalmente «hecho» y, por consiguiente, todavía no es acto. Una concepción semejante confunde el acto y su hacerse con el devenir natural o fenoménico, con los «hechos», que, por medio de la mutación, pasan de un estado a otro y sólo cuando el estado en que están cambiando se ha formado, entonces se les llama actos. Esta concepción del acto no es ontológica, es física y es la negación del acto; el cual no es un hecho físico en su formarse y en su durar una vez formado. El acto es espiritual y sólo el existente espiritual es acto y capaz de actos; no hay acto donde no hay principio existencial-intelectivo. En la naturaleza no hay actos, sino hechos que devienen, transitan y permanecen para volver a devenir. Su existencialidad y actualidad es dada por el sentimiento; las cosas existen en las personas y para las personas y sólo la persona es acto. La persona y las cosas, a su vez, existen por-

que Dios o el Acto que las trasciende, las hace existir. Ahora bien, en el acto en sentido ontológico, el propio del existente espiritual, el acto de formación del acto no se distingue del acto mismo. La formación, en el acto, no es *devenir,* como en el hecho, sino que es *desarrollo,* desarrollo interno al mismo acto, por lo que la acción con la que el acto se forma es el mismo acto. Por lo tanto, no tiene ningún sentido ontológico distinguir en el acto entre «se hace» y «es hecho»; el acto se hace siempre y siempre es hecho; y es siempre hecho porque siempre se hace. En efecto, él es el hacerse cumplidamente a sí mismo y, por esto, su hacerse es el acto mismo, siempre hecho y siempre en el acto de hacerse. Y así como el acto es ser y el ser es acto, el hacerse del acto consiste en el acto del ser y los dos principios del ser y del hacerse se identifican, no siendo el hacerse más que el mismo ser, que es, y porque es siempre ser, es hacerse y porque es siempre hacerse cumplidamente a sí mismo es el mismo ser (82).

Los acontecimientos o los hechos naturales, transeúntes o permanentes, tienen un comienzo y un fin; en un determinado punto, realizada su potencialidad, agotan su devenir y perecen. Ahora bien, lo que puede perecer no es acto, nunca ha sido acto. El acto es inmortal: puesto como acto, es imperecedero. El acto absoluto se autopone y es lo Eterno; el acto creado o el existente en su singularidad es puesto y, una vez puesto, es inmortal. Su comienzo no es transeúnte, sino, una vez puesto, es interno al acto mismo, forma parte de su «permanencia» como acto; la cesación está excluida del mismo concepto de acto. La esencia pura de acto, concebida como aquella que excluye el comienzo y el fin, es permanencia absoluta; la esencia del acto es, por consiguiente, el ser, que es acto por esencia. Ahora

82. Rosmini vio claramente este sentido ontológico del acto-hacerse-ser, aunque no llegó a distinguir entre el hacerse como desarrollo espiritual y el hacerse como devenir físico o de lo real.

bien, como hemos dicho muchas veces, la esencia del ser es intuida por la mente como Idea; por consiguiente, la que intuye la esencia del acto, es decir, el ser sin límites, pero, en el momento que lo intuye, como mente de un existente finito o de un sujeto, lo determina, precisamente con el acto con el que lo intuye y, entonces, el ser es la objetividad infinita de un sujeto finito. Pero tal intuición es necesaria al ser como Idea, sin el que no sería Idea, así como la mente no sería mente. Vuelve a la palestra la unidad dialéctica del acto del sujeto y del ser intuido, la cual, bajo este aspecto, se presenta como una unidad dialéctica del acto que es el existente finito, al que le está presente como su constitutivo la esencia del acto que es el ser, que por sí misma excluye todo límite y es infinita, eterna. Su presencia hace, desde luego, que todo acto de aquel acto que es el sujeto, sea determinación de la esencia del acto y, por esto, hace que el hacerse del sujeto sea también inagotable, sin un fin. Por la presencia del ser, el acto del sujeto es esenciado por el acto del mismo ser y, en cuanto tal, es también acto permanente, inagotable e indestructible. El devenir de las cosas tiene un término y un fin, el desarrollo del existente no tiene término ni fin, es el hacerse cabalmente su acto en una actualidad, en la que siempre es hecho y siempre hacerse y, por esto, es siempre, perennemente, proceso de actualización. Por esto es inmortal, como conviene al acto en el sentido ontológico. No hay «acto» de lo real, sino «acto» del «existente»; existe el «hecho» de lo real que, *sentido* y en cuanto sentido, existe para el «acto» del existente; y existe el acto del existente, que en todos sus actos se inscribe, sin adecuarlo jamás, en el acto del ser como Idea, infinito en su extensión y cuya presencia ante el espíritu finito hace que su proceso de actuación del acto primero sea también sin términos espaciales ni temporales, es decir, no limitado por los términos de lugar, de comienzo y de fin, que son propios de

los hechos y de las cosas, de lo que llamamos lo real. Infinitos son los actos del sujeto, pero todos están contenidos en el primer acto que es el sujeto, que es primero y uno, permanente como síntesis ontológica originaria de existencia y de ser, de sujeto y de objeto.

Sísifo ha subido al Monte Calvario: su fatiga, con la ayuda de Él, ha sido útil.

ÍNDICE

PREFACIO 5

PRIMERA PARTE
SÍSIFO APUESTA POR SÍ MISMO

Capítulo primero: Antihumanismo del humanismo ateo . . 9
Capítulo II: Juicio crítico sobre la teoría marxista de la libertad como liberación de la necesidad 17
Capítulo III: Racionalismo escarlata 41
Capítulo IV: Croce tras las huellas de Marx 69
Capítulo V: El acto «inactual» 95
Capítulo VI: El «Tratado metafísico» de Wahl 115
Capítulo VII: Una discusión reciente sobre la idea del infinito 121

SEGUNDA PARTE
SÍSIFO APUESTA POR DIOS

Capítulo primero: Los principios de la metafísica rosminiana 131
Capítulo II: Problemática blondeliana 165
Capítulo III: Notas sobre la apologética y la existencia de Dios en Blondel 187
Capítulo IV: Jacques Paliard, el filósofo del hombre «irrealizable en su plenitud» 203
Capítulo V: Lavelle, filósofo del ser 209
Capítulo VI: El hombre problemático y Gabriel Marcel . 221
Capítulo VII: Forest y Nédoncelle: «Vocación del espíritu» y «fidelidad» y «fe» 227
Capítulo VIII: La temática metafísica de mi espiritualismo 235

SE IMPRIMIÓ EN EL MES DE NOVIEMBRE DE 1964, EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE LA «EDITORIAL CASAL I VALL», DE ANDORRA.

Con estos ensayos reunidos bajo título tan fantástico, Sciacca muestra, a través del examen crítico de algunos momentos esenciales del pensamiento contemporáneo, que cuando el esfuerzo del hombre se tiene a sí mismo como fin, y confía únicamente en sus solas fuerzas (es el caso del hombre como fin supremo del hombre), se vuelve en contra del mismo hombre y lo aplasta, o, mejor dicho, lo vela, precisamente porque éste, al apoyarlo todo sobre sí mismo y sobre el mundo, traiciona su vocación fundamental, pierde la luz de lo infinito y se «empequeñece», como diría Dostoievski, poniéndose al nivel de la tierra. En cambio, cuando el esfuerzo humano se dirige a Dios y converge en él por medio de mil caminos y de otros tantos recursos, es elevación del hombre en la «verticalidad» del pensamiento, cuyo fin es el Absoluto salvífico.

Estas son, en la actualidad, dos «caras» de nuestro tiempo: la cara del tiempo que trata de encontrarse en sí mismo, con lo que se pierde y se agota, y la cara del tiempo que aspira a verificarse en la eternidad, que lo trasciende y que, sin embargo, le está presente y lo vivifica como tiempo interior de la conciencia, como ritmo de la libertad espiritual en busca de su liberación suprema.

Sciacca se aplica, en el último ensayo, a realizar una síntesis superior, dirigida a «existencializar» lo eterno, como vida concreta del espíritu, y a «esencializar» la existencia, a fin de que ésta no se disipe en su fragilidad, ni se anule en su pura temporalidad.

Historia de la Filosofía

Por Michele F. Sciacca

Con esta Historia de la Filosofía, M. F. Sciacca entró a formar grupo con los escritores que actualmente se reparten el magisterio escolar de los españoles. Además de eilo, en el filósofo italiano hay algo que le presenta siempre como original y sugestivo y que gana la voluntad y la atención de los lectores más allá del recinto universitario. Sciacca, al redactar su obra, ha procurado poner de manifiesto las exigencias y los problemas fundamentales de cada una de las corrientes y de cada sistema filosófico, convencido de que cualquier sistema tiene en Filosofía un problema central en el que se insertan los otros y del que reciben luz e inteligibilidad. Su principal empeño ha sido establecer el nexo de las distintas doctrinas, para que aparezca claramente la sucesión y la continuidad históricas y el desarrollo del pensamiento, cuidando de no presentar, cediendo a la moda, un sistema como «superación» de otro; como si la historia de la Filosofía fuera una inútil carrera de sistemas contradictorios. Su estilo es claro y expresivo, y, aunque llano, compatible con la dignidad y la terminología inexcusable de las doctrinas filosóficas, de las que procura poner de manifiesto lo que tienen de profundamente **humano.**

Un volumen de 650 páginas

CUARTA EDICIÓN

EDITORIAL LUIS MIRACLE, S. A. - Aribau, 179 - Barcelona

GRÁFICA BACHS – BARCELONA